

8280

# SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

Fondée Par Karl Piehl

publiée

avec la collaboration de MM. AMÉLINEAU, BAILLET, BASSET, DE BISSING,  
DARESSY, IACOBY, JÉQUIER, LEGGE, LEGRAIN, LORET, MONTET,  
MORET, NAVILLE, REICH

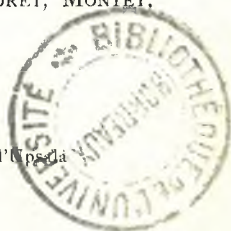
par

ERNST ANDERSSON

Professeur Agrégé d'Égyptologie à l'Université d'Upsala  
Directeur de la Revue

GEORGE FOUCART

Professeur d'Histoire des Religions à la Faculté des Lettres  
de l'Université d'Aix-Marseille  
Professeur à l'Institut Colonial de Marseille  
Secrétaire de la Rédaction



Vol. XVII

Publication subventionnée par l'État

A.-B. Akademiska Bokhandeln  
UPSALA

Ernest Leroux  
28, Rue Bonaparte  
PARIS (VI<sup>e</sup>)

Paul Geuthner  
13, Rue Jacob  
PARIS (VI<sup>e</sup>)

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung  
LEIPZIG

En vente chez:  
Williams and Norgate  
14, Henrietta Street, Covent Garden  
LONDON

Librairies E. Flammarion & A. Vaillant  
34, Rue Paradis et 41, Rue de la Darse  
MARSEILLE

UPSALA 1913  
IMPRIMERIE ALMQVIST & WIKSELL

## TABLE DES MATIÈRES.

|                                                                                                                                                                                                                                  | Page |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| A. Articles de fond:                                                                                                                                                                                                             |      |
| AMÉLINEAU, E., Orthographe et Grammaire Coptes. Notes et précisions. I. . . . .                                                                                                                                                  | 177  |
| ANDERSSON, E., Notes sur la brochure de M. GAILLARD: Les Tâtonnements des Égyptiens de l'ancien Empire à la recherche des animaux à domestiquer . . . . .                                                                        | 77   |
| AUTRAN, C., Essai sur les thèmes verbaux  pou &  tou . . . . . | 65   |
| AUTRAN, C., A propos d'un ouvrage sur «l'ancien royaume du Dahomey» par M. A. LE HÉRISSE . . . . .                                                                                                                               | 208  |
| DARESSY, G., Les rois Mentouhotep . . . . .                                                                                                                                                                                      | 97   |
| NAVILLE, E., La vie d'une tribu sud-africaine . . . . .                                                                                                                                                                          | 43   |
| REUTTER, L., Analyse d'une masse résineuse égyptienne avant servi à l'embaumement d'animaux sacrés conservés au Musée de Neuchâtel . . . . .                                                                                     | 110  |
| SOTTAS, H., Le titre  . . . . .                                                                                                                 | 1    |
| SOTTAS, H., Contribution à l'étude de la notion du Ka égyptien . . . . .                                                                                                                                                         | 33   |
| SOTTAS, H., A propos du mot <i>Hb</i> «cible» . . . . .                                                                                                                                                                          | 145  |
| —                                                                                                                                                                                                                                |      |
| B. Comptes rendus critiques:                                                                                                                                                                                                     |      |
| BREASTED, J. H., Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. [G. JÉQUIER] . . . . .                                                                                                                                    | 148  |
| DELLA SÈTA, A., Religione e arte figurata. [G. FOUART] . . . . .                                                                                                                                                                 | 11   |
| THIERRY, G. J., De religieuze Beteekenis van het ægyptische Koning-schap. — I. De Titulatuur. [G. JÉQUIER] . . . . .                                                                                                             | 158  |
| —                                                                                                                                                                                                                                |      |
| C. Comptes rendus analytiques:                                                                                                                                                                                                   |      |
| Annals of Archæology and Anthropology, issued by the Liverpool Institute of Archæology. T. IV, n° 4, et t. V nos 1—2 et 3—4. [G. FOUART] . . . . .                                                                               | 122  |
| VON BISSING, FR. W., Der Anteil der ægyptischen Kunst am Kunstleben der Völker. [N. REICH] . . . . .                                                                                                                             | 19   |
| BUDGE, E. A. WALLIS, The Greenfield Papyrus in The British Museum. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                                                                                                                   | 26   |
| COLIN CAMPBELL, The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian Studies. [G. FOUART] . . . . .                                                                                                                    | 163  |
| DANZEL, TH. W., Die Anfänge der Schrift. [C. AUTRAN] . . . . .                                                                                                                                                                   | 134  |

|                                                                                                                                                         | Page |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| DIEU, LÉON, Nouveaux fragments préhexaplaire du Livre de Job en copte sahidique. [A. MALLON] . . . . .                                                  | 55   |
| FOUCART, G., Histoire des religions et méthode comparative. [NATHAN SÖDERBLOM] . . . . .                                                                | 52   |
| GOLÉNISCHEFF, W., Le Conte du Naufragé. <i>Bibliothèque d'Étude</i> , t. II. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                                | 59   |
| <i>Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae &amp; C., in The British Museum.</i> Part II. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                    | 24   |
| <i>Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &amp; C., in The British Museum.</i> Part III. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                  | 83   |
| JÉQUIER, G., Les monuments égyptiens de Spalato. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                                                            | 30   |
| LEFÉBURE, E., Œuvres perses. T. II. <i>Bibliothèque Égyptologique</i> , t. XXXV. [G. FOUcart] . . . . .                                                 | 223  |
| MASPERO, G., Hymne au Nil. <i>Bibliothèque d'Étude</i> , t. V. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                                              | 86   |
| MASPERO, G., Essais sur l'art égyptien. [ERNST ANDERSSON] . . . . .                                                                                     | 92   |
| MASPERO, G., Le ka des Égyptiens est-il un génie ou un double? [P. LUGN] . . . . .                                                                      | 94   |
| MASPERO, G., Les de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes. T. VI. <i>Bibliothèque Égyptologique</i> , t. XXVIII. [G. FOUcart] . . . . .               | 174  |
| SCHLEIFER, J., Sündische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London. I, II. — Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung. [A. MALLON] . . . . . | 57   |
| THOMPSON, H., A coptic palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect. [N. REICH] . . . . .                       | 16   |
| WEILL, R., Les décrets royaux de l'Ancien Empire égyptien. [G. FOUcart] . . . . .                                                                       | 115  |
| WESSELY, C., Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts. [A. MALLON] . . . . .                                                               | 22   |

#### D. Divers:

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Congrès international d'ethnologie et d'ethnographie. Neuchâtel 1914. (Circulaire n° 1) . . . . . | 142 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

— \* —

Prix de l'abonnement d'un an: 18 francs; 14 sh. 6 d.; 15 M.

# Le titre .

Par

**Henri Sottas.**

Ce titre, que l'on rencontre déjà sous les dynasties thinites<sup>1</sup>, devient très fréquent durant l'époque memphite, puis se raréfie, mais dure aussi longtemps qu'il y a une civilisation égyptienne<sup>2</sup>. Sa signification a été controversée et les traductions proposées jusqu'ici<sup>3</sup> — le premier sous le roi (Erman)<sup>4</sup>; le premier de la chambre royale (Maspero)<sup>5</sup>; le porteur de la tête royale (Amélineau et Lefébure)<sup>6</sup> — sont assez divergentes pour qu'on puisse considérer la question comme encore ouverte et tenter, à l'aide de documents récemment publiés, d'en améliorer la solution.

L'interprétation de M. Erman, la première en date, est, à mon sens, de beaucoup la plus proche de la vérité; elle

<sup>1</sup> R. WEILL, les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> dynasties, p. 96.

<sup>2</sup> E. AMÉLINEAU, Le Culte des Rois préhistoriques d'Abydos sous l'Ancien Empire égyptien. ap. Journal Asiatique 1906, I, p. 264.

<sup>3</sup> Cf. A. MORET, Catalogue du Musée Guimet, Galerie Egyptienne I, p. 4. — Il y a lieu d'ajouter le sens donné anciennement par E. DE ROUGÉ (Notice des Monuments<sup>8</sup>, p. 89): «premier heb royal» (abréviation de *hrj hb*), auquel semble se référer la traduction toute récente de M. R. WEILL, (Décrets Royaux, p. 82): «lecteur en chef du roi».

<sup>4</sup> Ægypten, p. 124.

<sup>5</sup> Etudes Egyptiennes II, p. 266.

<sup>6</sup> AMÉLINEAU, loc. cit., passim — Cf. LEFÉBURE, Rites Egyptiens, p. 5-6; 21-22.

sera discutée plus loin. Celle que M. Maspero a présentée, «à titre de conjecture» repose sur l'adoption du sens «siège, chambre» pour  $\Delta$  ou plus exactement  $\Delta \triangle$ . Or cette dernière graphie est fort rare<sup>1</sup>. En outre, si la confusion de  $\Delta$ , *hr* et  $\Delta$ , *g*, *ns-t* est fréquemment relevée aux basses époques, on ne peut reconnaître le «siège» dans  $\Delta$  qui est employé régulièrement pour notre titre sous l'Ancien et le Moyen Empire.

La théorie de M. Amélineau préconise tout d'abord la lecture  $\Delta$    que je crois exacte et sur laquelle j'aurai à revenir. La traduction «porteur de la tête du roi» se justifierait par la comparaison avec les usages des non-civilisés et quelques représentations ou légendes pharaoniques.

Je n'ai pas la compétence requise pour discuter le fond des idées de M. Amélineau sur le culte royal, mais je ne crois pas qu'il ait été heureusement inspiré quand il a voulu faire entrer le titre   dans son système. Jamais à ma connaissance cette appellation ne figure dans les légendes accompagnant les représentations signalées. Ainsi le titre et l'image de son possesseur auraient l'un pour l'autre une répulsion que l'on s'expliquerait mal s'il existait véritablement quelque lien entre eux. En outre le personnage qui porte sur la tête le «nom d'Horus» et à la main la hampe surmontée de la tête royale est fréquemment remplacé par un symbole figurant un sceptre muni de deux bras dans lequel il est assurément difficile de reconnaître l'image d'un fonc-

<sup>1</sup> Je n'en connais qu'un exemple de basse époque (Amasis?)    sic

(Recueil, 17, 115), d'ailleurs précédé immédiatement de    qui aurait ainsi à peu près le même sens.

tionnaire en exercice<sup>1</sup>. Enfin la mention    , où M. Amélineau croit pouvoir lire: le «porte-chef» de l'Horus  <sup>2</sup> doit évidemment s'entendre: «le *hrj-d3d3 nswt* du domaine *Hr-Hpr*.»

Je ne retiendrai de la thèse de M. Amélineau<sup>3</sup> que la lecture inversée *hrj-d3d3 nswt* que je préfère à la transcription *tp hr* impliquée par le sens adopté par M. Erman. Si la graphie   ne se rencontre pas, à ma connaissance, sous l'Ancien Empire<sup>4</sup>, elle entre dès le Moyen en concurrence

<sup>1</sup> La représentation du *K3* royal est presque toujours accompagnée d'une légende variant légèrement d'un tableau à l'autre, que M. AMÉLINEAU schématise en       et traduit: «le double royal vivant

dans la caisse». Pour lui *nswt K3* (*nh* s'applique au crâne royal qui, en souvenir des anciens âges est censé être renfermé dans le «coffret» *db3-t*, reliquaire en forme de buste. Il est prudent, ce me semble, de s'en tenir à l'interprétation donnée par M. MORET (du Car. Rel., p. 225): «Le double royal vivant, résidant dans le naos (et dans la double chambre d'adoration)». Sans aucun doute la qualification de *K3* royal appartient au porteur et non à l'emblème. — Cf. MASPERO, Memnon VI (1912) p. 140.

<sup>2</sup> Loc. cit. p. 241 sqq.; 272. A la page 263 M. AMÉLINEAU lui-même donne le sens: «le château (ici le tombeau) de l'épervier Kheper». L. D. II, 27 a ; L. D. 29 a . Pour la comparaison des deux figures rectangulaires représentant le plan d'édifice et le serekh cf. R. WEILL, les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> dynasties, p. 149. Quand l'épervier est dans le rectangle on n'a pas affaire à un nom d'Horus. Si une des deux planches de LEPsius est inexacte, c'est 29 et non pas 27.

<sup>3</sup> M. AMÉLINEAU semble avoir lui-même senti que ses arguments tirés des sources hiéroglyphiques n'étaient pas inattaquables, car il remarque en terminant que c'est surtout pour les temps préhistoriques «qu'on doit prendre l'expression   au pied de la lettre», et qu'«elle se modifie sans doute» par la suite.

<sup>4</sup> Dans l'écriture stéréotypée de l'Ancien Empire, la disposition  

(d'où dérive naturellement   ) doit résulter d'un scrupule idéographi-

avec la forme habituelle et devient presque la norme dans les rares exemples postérieurs.

Voici ce que j'ai pu relever :

 — Brit. Mus. Stelae I, 49—51 (11<sup>e</sup> dyn.).

 — Roeder, Von Debod bis Kalabche I, p. 218; II, pl. 128 (11<sup>e</sup> dyn.)<sup>1</sup>.

 — Brit. Mus. Stelae II, 7 (12<sup>e</sup> dyn.).

 — Louvre A. 50 et A. 52 (18<sup>e</sup> dyn.).

 — Recueil XV, p. 152 (basse époque)<sup>2</sup>.

Des monuments cités ci-dessus le plus décisif est Brit. Mus. Stelae I, 49—51 qui fournit 7 exemples, dont les suivants :

(49, 14)            
 « J'ai passé tout mon temps sur terre en qualité de *hrj d3d3* du roi et d'attaché à sa personne<sup>3</sup> ».

que. On avait une double raison de graver ainsi, de même qu'on le faisait pour  , *hrt-hrw* et  , *hrt-ntr*. — Comme nous allons reconnaître dans

 une expression de même forme que   , c'est ici le lieu de signaler les écritures inversées: 1°)   (J. CAPART, Une Rue de Tombeaux, pl. 11, petit montant droit; — ancien empire); — 2°)   (Sinuhe

B 121 confirmé par R 146:  |  ; — 3°)   (G. MASPERO, Ars Una, Egypte, fig. 348; tombeau de Sêti 1<sup>er</sup>).

<sup>1</sup> D'après les noms Antef et Mentuhetep; probablement postérieur.

<sup>2</sup> Cet exemple n'est pas certain, car la série dont il fait partie est malaisée à décomposer:         

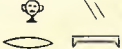
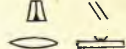
<sup>3</sup> Que *nj-dt* soit ici substantif est prouvé par la planche 51: «Don d'un oiseau par son *nj-dt* N.» Sur la même planche, légende d'une porteuse d'offrandes:  =   *nt-dt-f*. Cf. SETHE, Urkunden IV. 138, 14; 266, 9.



célèbre Aménophis fils d'Hapu<sup>1</sup>, qui fut, au début de sa carrière  (Königlicher Schreiber unterer Ordnung)<sup>2</sup>, puis  (Königlicher Schreiber oberer Ordnung der jungen Mannschaft), titre dont il paraît s'enorgueillir beaucoup plus que du précédent.

La relation est donc formellement établie entre *hrj d³d³* et *hrj-d³d³*. Si le premier titre est rendu à merveille par Oberhaupt, le second pourrait avoir pour équivalent «Unterbefehlshaber», «Untergeordnete», soit, en français, «sous-chef, sous-ordre». Le parallélisme absolu peut être obtenu par ἑπαρχος et ὑπαρχος<sup>3</sup>.

Quels sont la nature exacte et le rapport mutuel des éléments qui entrent dans la composition de *hrj-d³d³* et de *hrj-d³d³*? La question est assez complexe et je l'abandonne aux grammairiens. Je me contenterai de signaler certaines formes typiques, surtout pour *hrj-d³d³* qui se présente sous les aspects les plus variés.

Erman, Glossar, 86:  (cf. , Anast. I, 5, 1; — , Brit. Mus. St. I, 49) .

Au féminin:

 Urkunden IV, 432 (18<sup>e</sup> dyn.).

 ib. 246 (18<sup>e</sup> dyn.).

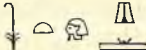
 (sic) Maspero, Ars Una, Egypte, fig. 348 (19<sup>e</sup> dyn.).

<sup>1</sup> MARIETTE, Karnak 36—37 = R. I. H. 23—28 = BRUGSCH, Thesaurus VI, 1292—98; cf. BREASTED, Anc. Rec. II, § 915—16 et surtout SETHE, Festschrift für G. Ebers, p. 107.

<sup>2</sup> SETHE.

<sup>3</sup> Titres du préfet d'Égypte et des satrapes.

<sup>4</sup> Cette orthographe montre que *hrj d³d³* ne saurait être une forme comparable à *hrj-ib*.

<sup>5</sup> Cf.  Cat. Florence 2181. (Communication de M. MORET).

Au pluriel:



Urkunden I, 102 (6<sup>e</sup> dyn.).



Weill, Décrets Royaux, p. 9. (6<sup>e</sup> dyn.).



Brit. Mus. St. II, 22 (12<sup>e</sup> dyn.).



Urkunden IV, 341 (18<sup>e</sup> dyn.)<sup>1</sup>.

Il faut encore noter à propos de *hrj-dʾdʾ* qu'un certain nombre de mots composés dont le premier élément est *hrj* doivent être écartés du groupe de titres «formés avec  $\Delta$  et un nom d'objet»<sup>2</sup> et du type: porte-canne, porte-registres, porte-rouleau. Ainsi *hrj-šdm*<sup>3</sup> comparé à *šdm* ne peut guère

<sup>1</sup> Outre son emploi comme substantif composé  $\text{𓂏} \text{𓂏}$  a d'autres acceptations (je ne tiens pas compte dans ce qui suit de la distinction entre *tp* et *dʾdʾ*, souvent difficile à établir). A) Comme préposition: 1<sup>o</sup>) Le sens littéral: «à la tête de» est donné par Pyr. 203 a et Urkunden I, 30; — 2<sup>o</sup>)

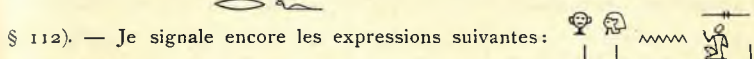


«sur»,  $\text{𓂏} \text{𓂏}$  (ERMAN, Glossar 154; Gramm.<sup>3</sup> § 454); — 3<sup>o</sup>) «pour, en vue de»: ERMAN, ÄZ, 29, 118; en outre: Pyr. 816 d; Urkunden IV, 323; 334. Peut-être aussi WEILL, D. R. 31: «Le roi *Nfr-Kʾ-Rʾ* a ordonné qu'ils

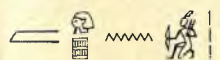
soient réservés pour lui  $\text{𓂏} \text{𓂏}$ , c'est-à-dire pour son propre bien, abréviation de *hr-dʾdʾ* «*nh wdʾ šnb nšwt* à Min de Coptos». — B) Comme adjectif: «supérieur». Ex.:  $\text{𓂏} \text{𓂏}$ , et aussi WEILL, D. R. pl. I (2. ex.) et pl. IV, 2:



«ordre supérieur du roi» (non «antérieur» comme propose M. MORET, Journal Asiatique, 1912 II, p. 84). — C) Comme verbe à la très basse époque:  $\text{𓂏} \text{𓂏}$  «er beherrscht» (JUNKER, Gramm. d. Dendtxt. § 112). — Je signale encore les expressions suivantes:



«chaque homme pour son compte» (Anastasi I, 5, 7) et  $\text{𓂏} \text{𓂏}$



(Urkunden IV, 7); enfin la confusion entre les sens «pour» et «à la tête de» qu'indiquent les variantes de Pyr. 483 b.

<sup>2</sup> G. MASPERO, Etudes Egyptiennes II, p. 166.

<sup>3</sup> ib., p. 25 sqq. — Plus tard *hrj-šdm* trouve son pendant dans



(Recueil, 18, 53) «auditeur en chef».

signifier que «sous-auditeur». Puisque  $\Omega$  tout seul veut dire porte-sceau,  $\Pi \Omega$  sera logiquement rendu par «porte-sceau d'ordre subalterne»<sup>1</sup>.

On voit que malgré la divergence de lecture, le sens «sous-ordre du roi» diffère peu de celui qui a été, après M. Erman, presque généralement adopté. Si l'on veut se rendre compte de la portée exacte du terme il y a peu de chose à tirer des grandes listes de titres des mastabas où l'ordre paraît assez arbitraire et où  $hrj-d^3d^3 nšwt$  est juxtaposé aux appellations les plus variées. Il importe seulement de remarquer qu'on le trouve souvent à la place d'honneur dans la titulature, soit isolé, soit en tête ou en fin de série.

Plus instructives sont les expressions développées dont  $hrj-d^3d^3$  fait partie:

$hrj-d^3d^3 nšwt iš df^3$  (Weill, II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> dyn., p. 120) «le sous-ordre royal du service des vivres».

$hrj-d^3d^3 nšwt m prw^j$  (Mariette, Mastabas, 228) «le sous-ordre du roi dans les deux maisons».

$pr-c^3 hrj d^3d^3 nšwt$  (M. Murray, Index of names, s. v.) «le sous-ordre du roi de la grande maison».

$hrj-d^3d^3 nšwt n išt iḅ nb-f$  (L., D II, 45 b.) «le sous-ordre du roi favori de son maître», expression curieusement redoublée en:  $hrj d^3d^3 nšwt n iḅ nb-f n išt iḅ nb-f$ . (L. D. II, 48).

$hrj-d^3d^3 nšwt mr-f m^3t irr iht nb(t) wdt-nf m tp n sš$  (Mariette, Mastabas, 195) «le sous-ordre du roi qui aime la vérité, faisant tout ce qui lui a été ordonné en qualité de chef des écritures».

La stèle déjà citée de  $Ttj$  au British Museum fournit plusieurs juxtapositions suggestives:

$im^3h^w hrj-d^3d^3 nšwt imj-iḅ n nb-f$ . (Brit. Mus. St. I, 50) «le féal, sous-ordre du roi, favori de son seigneur».

<sup>1</sup> Cf.  $hr-hm$ , GRIFFITH, Pap. Kahun, Text, p. 35.

*st wj m bk-f n dt-f hrj-d}d}f n wn-m}*<sup>1</sup> (ib., 49, 4) «Alors que j'étais son serviteur (du roi), son «serf», son sous-ordre véritable».

Ces derniers exemples, ainsi que le parallélisme fréquent avec «féal» et «ami unique» laissent entrevoir que nous avons affaire à un titre honorifique sans fonctions définies et qui appartenait à des personnages approchant de près le roi<sup>1</sup>, à des hommes de confiance qu'il chargeait de missions délicates. M. Erman fait remarquer que plusieurs catégories de fonctionnaires s'arrogent ce «titre orgueilleux»<sup>2</sup>. On peut croire qu'à un moment donné il a été vraiment attribué à un personnage unique considéré par Pharaon comme son «second», son «délégué», son «bras droit». C'est ce que semble indiquer l'éphithète «véritable»<sup>3</sup> dont certains porteurs du titre le font suivre. On peut encore se rendre compte de la dépréciation graduelle du titre par l'évolution de la titulature des nomarques<sup>4</sup>. Les commandants de districts du début de l'époque memphite, dont la situation est assez dépendante, ne manquent pas de mentionner notre titre<sup>5</sup> en bonne place. Lorsque, par suite des changements politiques survenus durant la 5<sup>e</sup> dyn., les gouverneurs de provinces eurent acquis inamovibilité et droit héréditaire et pris le titre de  «chef suprême», il paraissent s'être enorgueillis beaucoup

<sup>1</sup> Je ne sais sur quoi se base l'opinion de M. NEWBERRY (cité par J. GARSTANG, *Mahâsna and Bêt-Khallaf*, p. 33) d'après laquelle notre titre n'indiquerait pas un rang élevé. Il n'était pas dédaigné même d'un *s} nswt n ht-f*. (MARIETTE, *Mastabas*, E, 11).

<sup>2</sup> *Ægypten*, p. 124 — «sous-ordre du roi» ou «premier après le roi» peut signifier simplement que le personnage visé ne reçoit d'ordres que du souverain. C'est ce que nous appellerions un «chef de service».

<sup>3</sup> *Brit. Mus. St.* I, 85:  (6<sup>e</sup> dyn.); 49:  (11<sup>e</sup> dyn.) — Cf. Louvre c. 14: *bk-f m}*<sup>1</sup>.

<sup>4</sup> Telle qu'elle a été établie par G. STEINDORFF, *Die ägyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung*, ap. *Abhandl. d. phil. hist. Kl. d. Kgl. sächs. Gsellschaft d. Wiss.* 27 (1909) p. 882 sqq.

<sup>5</sup> ERMAN, *Ægypten*, p. 124.

moins d'une appellation qui faisait ressortir leur subordination à l'autorité royale<sup>1</sup>. Quelques-uns continuèrent par habitude à s'intituler *hrj-d3d3 nswt*, mais ils n'accordèrent plus à ce titre comme autrefois la place d'honneur<sup>2</sup>. Lorsqu'enfin depuis la 11<sup>e</sup> dynastie et après une longue période troublée la décentralisation se fut encore accentuée, le titre  fut dédaigné des princes des nomes et n'apparut plus que de loin en loin.

<sup>1</sup> Le titre  qui paraît avoir été créé à la même époque ne peut guère être rendu par «nomarque» (Sic R. WEILL, Décrets Royaux, p. 105) et implique un rang inférieur au *hrj-d3d3 c3*. Un même nome en comptait plusieurs (Urkunden I, 151. 10; — WEILL, op. cit., p. 9) — *Hrj-d3d3* apparaît dans un titre non officiel dès le règne de Chéops: «le chef des parfumeurs N» (L. D. II, 22 d = H. SCHÄFER, Aeg. Inschr. Berlin 91).

<sup>2</sup> Comparer à ce point de vue aux Mastabas de Saqqarah les tombes de Deschaschéh, Der el Gebrawi et surtout Eléphantine. Je ne crois pas me tromper en affirmant que le tombeau de *Hnmw-Hnw* est, parmi tous ceux d'Eléphantine qui ont été publiés, le seul qui mentionne le *hrj-d3d3 nswt*. L'éloignement de la capitale joue peut-être aussi un rôle en cela.

*Henri Sottas.*

ALESSANDRO DELLA SETA, *Religione e arte figurata*. In 4° VIII—  
287 p. et 210 fig. hors texte. Roma, Danesi 1912.

On est un peu inquiet d'apprendre, sur la foi du titre, qu'il s'est trouvé un écrivain assez courageux pour s'attaquer à lui seul à un pareil sujet. L'inquiétude s'accroît à constater que 287 pages lui ont paru suffire. On est rassuré dès la fin de prolégomenes, en voyant que M. D. S. s'en est tiré avec aisance en passant à côté du sujet.

Deux ou trois *a priori* rien moins que démontrés et quelques positions scientifiques assez désuètes lui ont permis de tracer un canevas artificiel, sur lequel il a pu disposer très mécaniquement, en une suite de chapitres, une série de déductions prévues comme immanquables dès les premières pages. Et ceci est un reproche beaucoup plus sérieux que celui de regretter que l'auteur ait dû travailler de seconde main — ce qui était inévitable — ou qu'il ait si mal étudié le bouddhisme.

Une opposition factice entre la magie et la religion, basée sur des définitions vieilles de l'une et de l'autre, permet de mettre en regard d'une part un état social où le chant, la littérature et les plastiques se soucient uniquement de l'effet utile, du moment présent (ou par extension, de l'avenir immédiat), et de l'autre une civilisation où la notion du rôle du divin, en engendrant une vision plus noble de son énergie, crée par voie de conséquence la préoccupation du passé et le «sens historique». La cosmogonie, la légende, le mythe en seraient naturellement sortis; et affranchies de la basse utilisation magique, les plastiques ou les figurations littérales, désormais anoblies, seraient

devenues l'art au service de la religion, avec toute la richesse infinie des répertoires ainsi créés.

Il était facile de se tirer des débuts ou des conséquences finales d'un plan de démonstration ainsi conçu. Les hommes de la préhistoire ne pourront jamais contredire les définitions qui ont été données ici du sens et du but de leurs oeuvres; et si nous sentons qu'il y a quelque chose d'autre que le besoin magique exclusivement dans les premiers balbutiements de l'art, nous ne pouvons pas l'affirmer. Quant aux non-civilisés, il suffit de les ignorer, et d'assurer sommairement leur complète ignorance de tout ce qui peut ressembler au sens «historique», ou à la préoccupation du mythe, de la légende, du passé. J'imagine volontiers que les ethnologues (et en particulier ceux qui ont étudié les sociétés d'initiation du continent africain ou certains groupements du genre des Bushongo, par exemple) éprouveront à lire ces pages plus que de l'étonnement. À l'autre extrémité de la démonstration, il était on ne peut plus aisé de montrer — ce que personne ne songeait à contester, et ce qui avait été déjà dit, ce me semble — l'art classique ou l'art chrétien s'inspirant de la légende, puis le lien devenant de plus en plus tenu entre l'art et la religion, et se brisant enfin, tout en laissant celle-ci inspirer celui-là en mainte occasion.

Le passage difficile était le moment où l'évolution ainsi entendue allait opposer l'un à l'autre l'art magique et l'art religieux. La civilisation égyptienne toute entière se levait comme un formidable obstacle. Il n'y avait qu'un parti à prendre: rattacher résolument la pensée égyptienne en toutes ses manifestations aux concepts des peuples «incultes». Son art n'a pour but que l'utilisation magique; il n'a aucunement le sens «historique»; la préoccupation du passé n'existe pas, car l'Égypte n'a pas, en somme, de mythologie, ni de symbolique légendaire (1); elle est isolée du reste du monde; elle a peut-être fait mieux, elle n'a rien fait de plus que la reste des non-civilisés; elle est si opposée à la religion grecque que rien n'a pu les fondre à l'heure

des contacts; sa littérature entière est sans valeur. Est-il bien utile de discuter? Il me semble que cette énumération, même incomplète, porte en elle-même son appréciation.

Je ne dirai rien de l'inventaire même des arts. Je ne suppose pas qu'il ait eu l'intention d'être complet. Les productions des non-civilisés sont à peine mentionnées (l'art des Bushmen africains par exemple, y est presque entièrement négligé, les scènes du Benin de même, et ainsi de suite pour les autres parties du monde); j'y ai aussi vainement cherché — et je voudrais là-dessus l'opinion de Seler, de Preuss ou de Capitan — une seule ligne consacrée à l'art de l'Amérique précolombienne. Quant à celui de l'extrême Orient, il a sans doute semblé incapable de s'ajuster aux thèses de l'auteur, et on ne le trouvera pas davantage. Encore aurait-il fallu nous en donner les raisons.

On conçoit l'importance de l'illustration pour un pareil sujet. Il ne peut être question de je ne sais quelle tentative insensée de répertoire, ni d'un choix qui comporterait à lui seul plusieurs milliers d'images. Les figures ne peuvent et ne doivent être que l'exemple rigoureusement indispensable pour illustrer le point essentiel du raisonnement ou pour donner la preuve matérielle d'une démonstration. Les questions de perfection matérielle de la reproduction sont ici tout à fait secondaires; l'on doit se préoccuper beaucoup plus de voir si la sélection s'est faite d'après une méthode soutenue, bien appropriée au sujet, et si les exemples sont suffisants pour soutenir l'argumentation du texte.

Une fois de plus, l'ouvrage de M. D. S. se révèle à ce nouveau point de vue extrêmement . . . . . inégal. A la série des non-civilisés, les quelques belles reproductions tirées de de Piette ou de Cartailblac-Breuil auraient dû être complétées de deux ou trois figures facilement empruntées aux publications de Capitan. Et rien ne saurait justifier l'absence totale d'objets empruntés aux collections ethnologiques. En réalité, l'illustration se réduit au

préhistorique. C'est enlever toute valeur démonstrative au chapitre. L'omission est d'autant plus inexplicable que c'eût été la moindre des peines que de constituer, en trois ou quatre planches, les deux douzaines de monuments indispensables. Quoi de plus aisé, pour ne citer que les répertoires faciles à consulter partout, que de les choisir d'après l'*Illustrierte Völkerkunde* de Buschan, le *Handbook* ethnologique du British Museum, les *Annales* du Musée de Tervueren ou la collection du *Man.* De l'incompréhensible absence de l'art précolombien, j'ai dit mon sentiment à propos du texte.

Le choix qui a présidé aux monuments égyptiens contristera sans doute possible tous les fervents de l'Égypte. A part cinq reproductions de statuettes de musée, une stèle de Bissing et une vignette funéraire de Budge, l'auteur en est encore à tirer son répertoire des déplorables planches du vieux Lepsius ou l'antique Rosellini. Ceci n'est plus excusable à notre époque. Passe encore pour les publications techniques, que l'on peut excuser M. D. S. de trop ignorer. Mais Maspero, Petrie, Capart, Bissing ont publié plus de vingt ouvrages ou manuels d'art égyptien qui offrent à tous d'immenses séries de reproductions irréprochables et d'exemples tout autrement caractéristiques. Pour ne citer qu'un cas, il n'est plus permis de donner l'Hathor de Dendérah comme illustration du thème de l'adoption par la vache divine, depuis que Naville a découvert et publié les célèbres chapelles de Deir-el-Bahri. Il en est de même, ou à peu près, du reste de la série.

Pour la Chaldée, sept figures paraîtront une maigre série dont Layard, Morgan, Menant et de Clercq ont fait les frais. Il y a disproportion choquante avec les 21 figures qui constituent la série égéenne, une des meilleures du volume. Eût-il donc été si difficile, en consultant l'*Histoire des Peuples d'Orient* ou le *Guide to the Babylonian Antiquities* d'y trouver cinq à six exemples utiles à ajouter? L'illustration du long chapitre consacré à la Grèce est le morceau de résistance (65 figures sur les 210

de l'ouvrage entier); la série de la céramique semble la plus judicieusement constituée. Les monuments du chapitre des Etrusques ont été également bien choisis, particulièrement pour ce qui a trait aux destinées de l'âme. La série romaine, où l'auteur a largement puisé dans les portefeuilles d'Alinari, ne pouvait guère offrir de chances d'imprévu. Au chapitre de l'art bouddhiste, je reprocherai énergiquement à M. D. S. de se contenter de quatre figures pour justifier une civilisation religieuse aussi colossale, et d'ignorer totalement nos musées aussi bien que les magnifiques publications officielles du gouvernement des Indes Néerlandaises. Dans l'art chrétien, enfin, les monographies françaises ou italiennes consacrées à Sienne, Orbino, Ravenne, et surtout l'art byzantin de Diehl m'assurent que pour toute une période au moins, la démonstration aurait gagné à choisir une autre série d'exemples. Et je sou mets au jugement des amis des «Primitifs» l'étrange cas que M. D. S. semble faire de tout ce qui s'intitule école flamande, allemande ou française.

*George Foucart.*

---

*A Coptic Palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic dialect* edited by SIR HERBERT THOMPSON. — Henry Frowde, Oxford, University Press, London, Edinburgh, New York, Toronto and Melbourne 1911. — SS. XII und 386 — 8° — 21 sh.

Im Jahre 1847 erwarb das British Museum ein Palimpsest, welches seither unter *Add. 17183* bekannt war. Wright hat es unter Nr. DCCCXII in seinem *Catalogue of Syriac MSS in the British Museum 1870* näher beschrieben. Lagarde erwähnt es im Jahre 1879 in seinen *Orientalia*, I, 99 als ihm längst bekannt. Zwei Seiten des MS hat Hyvernat im Jahre 1888 in seinem *Album de Paléographie Copte*, Pl. VII, 1 und LVI, 1 reproduziert. Neuerlich ist es von Crum in seinem trefflichen *Catalogue of the Coptic MSS in the British Museum 1905* nachmals (Nr. 12) beschrieben worden. Professor Hyvernat, der im Jahre 1909 das MS nochmals in Gegenwart Sir Herbert Thompsons untersuchte, stellt als *terminus ante quem* der Niederschrift des Manuscriptes das Jahr 650 nach Chr. fest; es ist mit grosser Wahrscheinlichkeit etwa 600 angefertigt worden.

Das Manuscript ist — wie erwähnt — ein Palimpsest, dessen obere Handschrift Syrisch, dessen untere Koptisch ist und stammt aus den aegyptischen Natronklöstern. Wir haben einen Kodex vor uns, dessen Seiten für den erneuten Gebrauch abgewaschen worden waren. Die syrische Schrift ist die jüngere. Die koptische ist sehr häufig kaum sichtbar, da sie verwaschen ist. Es musste daher nicht selten zur chemischen Praeparierung geschritten werden. An den oben zitierten zwei publizierten Seiten des *Album de Paléogr. Copte* kann man erkennen, wie viel Mühe, unendliche Sorgfalt und welch ausgezeichnetes Auge dazu

gehörte, um vorliegende wahrhaft meisterhafte Arbeit zustande zu bringen, die Sir Herbert Thompson der Wissenschaft zum Geschenk gemacht hat.

Der Kodex hat auch ursprünglich nicht mehr enthalten als die fünf Bücher Josua, Richter, Ruth, Judith und Esther des Alten Testaments, für deren Publikation wir Sir Herbert Thompson auch deshalb zu grossem Dank verpflichtet sind, weil der beiweitem grösste Teil dieser Bücher im sahidischen Dialekt bisher noch nicht vorgelegen hat und somit zum erstenmale das Tageslicht der Öffentlichkeit erblickt.

Auf fol. 147 a, am Ende des Buches Esther, stehen folgende vier Namen:

ⲁⲛⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ

ⲁⲛⲁ ⲡⲉⲧⲣⲉ

ⲁⲛⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ

ⲁⲛⲁ ⲙⲏⲛⲁ

in welchen wir wohl mit dem Herausgeber die ehemaligen Eigentümer der Handschrift erkennen dürfen.

Die Schrift ist Unciale, zwei Kolumnen auf jeder Seite von 25 Zeilen. Es sind wenige Ligaturen und Abkürzungen. Die Paragraphen sind zumteil ornamental ausgeführt; die Anfangsbuchstaben gewöhnlich grösser.

Einzelne Teile waren besonders schwer zu entziffern und es musste in einzelnen Fällen zu Ammoniumhydrosulphat gegriffen werden.

Sir Herbert Thompson hat keine wie immer geartete Mühe gescheut, um einen in jeder Hinsicht vollkommen einwandfreien Text zu bieten und wir müssen sagen, dass ihm dies voll und ganz gelungen ist.

Die allgemeinen Eigenarten des Textes hebt der Verfasser in seiner *Introduction* hervor, die spezielleren Bemerkungen, die sich ebenfalls durch Thompsons bekannte Genauigkeit auszeichnen, folgen in den *Textual Notes*, korrespondierend mit dem vorhergehenden Text, auf den Seiten 373—386.

Da Crum schon die Einzelheiten der trefflichen Arbeit Thompson's genügend gewürdigt und gelobt hat, braucht hier nicht nochmals darauf eingegangen zu werden.

Wir müssen sowohl Sir Herbert Thompson für die wirklich ausgezeichnete Publikation des wertvollen Textes danken, als auch den leitenden Faktoren des British Museum, die in höchst liberaler Weise es ermöglicht haben, den Text zu untersuchen, zu bearbeiten und zu publizieren.

Wien.

*N. Reich.*

*Der Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker.* — Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften am 9. März 1912 von FR. W. v. BISSING, a. o. Mitglied der philosophisch-philologischen Klasse — München 1912. Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften in Kommission des G. Franz'schen Verlags (I. Roth). — 4°. — 104 SS.

Den Beziehungen der Kunst eines Volkes zu der Kunst anderer gleichzeitiger Völker, oder den Nachwirkungen alter Kunstformen im Kunstleben späterer Zeiten nachzugehen, hat mehr als nur ein unsere Neugierde befriedigendes Interesse: *Was derart aus den Schätzen einer Kunst als Gemeingut bewahrt wurde und weiter wirkte, darf mit einigem Rechte als besonders wertvolle Schöpfung gelten; was zu bestimmten Zeiten übernommen wurde, muss einem besonderen Bedürfnis des Entlehnenden entgegengkommen sein.* Geistige wie Handelsbeziehungen lassen sich daraus erschliessen und aus der Art, wie übernommenes Gut auf fremder Erde sich fortbildet, gewinnen wir wichtige Aufschlüsse über das Wesen der Kunst dieses Landes, wie auch, durch den Gegensatz, des Ursprungslandes selbst. Auf diesen fundamentalen Gedankengängen beruht die obige Untersuchung von Bissing's, die mit seiner bewundernswerten Detailkenntnis der bezugnehmenden Gesamtliteratur und mit logischer Konsequenz durchgeführt ist.

Die Anlage der Publikation ist derart, dass die allgemeine Abhandlung (S. 1—26) den überaus gründlichen *Nachweisen* (S. 27—98) vorausgeht, welch letztere von *Nachträgen* und einem sehr gut benutzbaren *Register* gefolgt sind. Greifbare Einwir-

kungen Ägyptens auf die Kunst fremder Völker lassen sich nicht vor dem Jahre 2000 vor Chr. nachweisen. Von dieser Zeit an geht der Verfasser die Kunsterzeugnisse aller Völker durch, wobei von Bissing sagt (S. 27), dass er sich nur auf das Wichtigste beschränken und Vollständigkeit auch dort nicht habe erreichen wollen, wo er sie hätte erreichen können, ebenso Gleichmässigkeit, da sonst das Ganze zu einem Buche angeschwollen wäre. Er begnüge sich gleichsam das Netz zu zeichnen, dessen Felder durch spätere Einzelforschung ausgefüllt werden sollen (S. 4).

v. Bissing behandelt zuerst den Einfluss Aegyptens auf die griechische Kunst, einschliesslich der Kretas, der Inseln und Kleinasiens, um sodann auf Syrien und Phönikien (incl. Karthagos und Kypros), auf Assyrien und Mesopotamien, auf Persien in eigenen Abschnitten überzugehen und die Wirkungen auf Italien und die europäischen Provinzen zu untersuchen. In weiteren Abschnitten wird dann das Mittelalter und die Renaissance und die Zeitperiode des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Neuzeit behandelt.

Reiche Literaturangaben, die trotz der obigen einleitenden, bescheiden gehaltenen Worte von Bissing's an Vollständigkeit des bisher gänzlich vernachlässigt gewesenen Gebietes angrenzen. Eingehender behandelt hat der Verfasser noch Assyrien (pp. 8, 13, 62, 66 etc.), Etrurien (pp. 13, 70 etc.), Aegina (pp. 44, 62, 68 etc.), Mykene (pp. 6, 33 ff., 40 ff., 53 ff. etc.), Rosette (pp. 13 ff., 33, 42 ff., 56 ff., etc.), Naukratis (pp. 59 ff., 90), Pompeji (pp. 15, 70 ff., 88 etc.), Sardinien (pp. 12, 82 ff.), Theben (p. 64), Alexandrinische Kunst (pp. 15 ff., 70 ff., 99 ff.).

Es ist an dieser Stelle nicht möglich den überaus reichen Inhalt der Schrift erschöpfend zu behandeln. Hervorheben möchte ich nur das über das Begräbniswesen Gesagte (pp. 9 ff., 48 ff.), die Grabformen (p. 47), die aegyptischen Kulte im Ausland (pp. 9, 16, 64 ff., 71, 88 ff.), Tonsärge (48 ff.), Totenkult (pp. 9, 11, 67), die verschiedenen Architekturformen, Goldschmiedekunst, die Pflanzenornamente, Säulen, Skarabäen und vieles andere.

v. Bissing hat mit vorliegender Schrift ein bisher vernachlässigtes Gebiet nicht nur angeschnitten, sondern auch gründlich durchgearbeitet. Die Publikation ist überaus dankenswert.

Wien.

*N. Reich.*

DR CARL WESSELY, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts. Leipzig, in-4, lithogr., I (1909) 181 pp., II (1911) 191 pp., III (1912) 247 pp. (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde IX, XI, XII).

Le Docteur Carl Wessely a entrepris de continuer la publication des manuscrits et fragments de manuscrits de la splendide collection de l'archiduc Rainer déjà commencée par Jacob Krall. Dans la préface du premier fascicule, il aime à proclamer le mérite de son devancier qui avait préparé le travail en s'imposant la peine immense de mettre en ordre tous les fragments de la collection. A chacun son bien.

Les publications du Dr Wessely figurent dignement à côté de celles de Krall. Les douze gros fascicules de ses *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* forment une série de première valeur. L'écriture des papyrus et des parchemins grecs, coptes, latins de la plus ancienne époque lui est familière, il en a pénétré tous les secrets et il aime à mettre au service des étudiants sa longue expérience de déchiffreur. L'édition des textes grecs et coptes dont nous avons donné le titre, a un mérite particulier. Wessely a tout écrit de sa main en une calligraphie aussi agréable aux yeux que l'imprimé, conservant les colonnes des manuscrits, reproduisant les capitales et tous les signes, refaisant les miniatures marginales si importantes pour les dates, respectant la disposition des lignes et des titres de sorte qu'il remet tous les détails de l'original sous les yeux du lecteur. En outre pour chaque fragment, il donne un spécimen d'écriture en grandeur réelle, ce qui est du plus haut intérêt au point de vue paléographique. Près de 190 fragments plus ou moins longs

ont déjà été publiés selon cette méthode. Parmi les textes grecs, tous bibliques, plusieurs sont du VI<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, quelques uns remontent même au IV<sup>e</sup>. Ceux qui appartiennent à des manuscrits bilingues, grecs et coptes, sont de souveraine importance pour la paléographie comparative des deux langues à cette époque.

Les textes coptes forment de beaucoup la majeure partie de la publication du Dr Wessely et c'est à ce titre que nous en parlons dans cette revue. Le premier fascicule donne les passages de l'Ancien Testament avec quelques fragments des écrits de Schenouté, le second et le troisième, avec quelques versets des psaumes et quelques morceaux patristiques, contiennent d'importantes sections du Nouveau Testament.

Le but de l'auteur étant surtout paléographique et non biblique, il se contente de reproduire le manuscrit aussi parfaitement que possible. Il restera à mettre ces documents en valeur en les comparant avec les autres manuscrits et avec les textes déjà imprimés. Mais c'est là un travail bien différent, l'édition critique de l'Écriture Sainte en saïdique. Avant de l'entreprendre, il est nécessaire de publier séparément les manuscrits et fragments de manuscrits épars dans les diverses bibliothèques d'Europe et d'Amérique. Les ouvrages du Dr Wessely seront un modèle pour les publications de ce genre.

*Alexis Mallon.*

---

*Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &c., in The British Museum.* Part II. (50 Plates.) Printed by Order of the Trustees. Sold at The British Museum. London 1912. 13 pages; 50 planches.

J'ai essayé de montrer auparavant<sup>1</sup> ce qu'il est indispensable de savoir sur la première partie des «Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.». Voici la deuxième partie parue sous la direction habile de M. Budge: elle sera la bienvenue.

Le volume qui a été publié d'après les mêmes idées directrices que celui qui l'a précédé, est dû à la collaboration de plusieurs savants. Scott-Moncrieff dont nous regrettons la mort prématurée n'a pas pu continuer l'œuvre qu'il avait commencée dans la première partie du présent travail. Il a cependant terminé les dessins et les copies de textes qui se voient sur les planches I—VI, VIII—XVI, XVIII—XXII de ce deuxième volume. Toutes les autres planches ont été dessinées par M. E. J. Lambert. M. H. R. Hall a reproduit les inscriptions hiéroglyphiques et il a aussi rédigé les courtes notices relatives au caractère des monuments, à leur provenance, à leur âge, etc.

Tandis que la première partie des «Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.» a donné principalement des monuments datant de l'Ancien Empire, la deuxième partie contient des stèles de la XII<sup>e</sup> et de la XIII<sup>e</sup> dynasties. La plupart appartiennent au type ordinaire des stèles funéraires: on voit les défunts et leurs familles représentées de la manière conventionnelle et les inscriptions qui accompagnent ces figurations sont en général des adorations

<sup>1</sup> Sphinx, XV, 3, pp. 116—118.

aux dieux des Morts: à Osiris, à Oup-ouat, et au dieu local Khentamenti avec lequel Osiris est identifié, etc. Quelques-uns des monuments présentent des inscriptions biographiques.

On a réuni sur les pages 5—13 («description des planches») le texte explicatif. Je constate avec plaisir qu'on y a fait, cette fois, une place un peu plus large aux indications bibliographiques. C'est ainsi que les deux ouvrages de M. Budge: «Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)» et «Guide to the Egyptian Collections» ont été cités dans le texte, tandis que dans la première partie du présent ouvrage on ne les a mentionnés que chemin faisant dans une note.

En général, la reproduction des inscriptions a été faite d'une manière scrupuleusement exacte. Quelques erreurs s'y sont cependant glissées, p. ex. sur les planches 8, 9, 13 (n° 251). Elles sont insignifiantes, et celui qui lira les inscriptions, pourra les corriger sans difficulté.

Je n'ai pas cru nécessaire de faire le compte rendu détaillé de cette deuxième partie des «Hieroglyphic Texts, etc.». Ce n'est pas un ouvrage tout à fait nouveau qu'on nous offre, mais la suite d'une œuvre qui a apporté à notre science une collection fort importante de textes hiéroglyphiques.

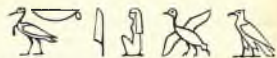
Upsala, décembre 1912.

*Ernst Andersson.*

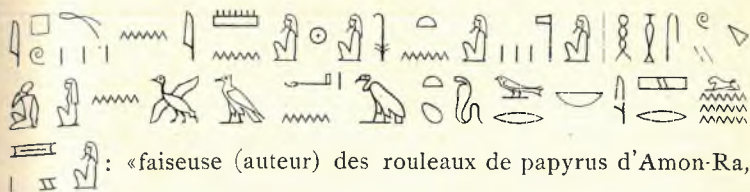
E. A. WALLIS BUDGE, *The Greenfield Papyrus in The British Museum. The funerary Papyrus of Princess Nesitanebtâshru, Daugther of Painetchem II and Nesi-Khensu, and Priestess of Âmen-Râ at Thebes, about B. C. 970. Reproduced in collotype Facsimile, with Introduction and Description. Printed by Order of the Trustees. Sold at The British Museum. London 1912. XXX + 99 pages avec de nombreuses illustrations dans le texte. 116 planches.*

L'ouvrage religieux qui porte le nom de Papyrus Greenfield est en rapport intime avec les Papyrus funéraires de la XXI<sup>e</sup> dynastie qu'a publiés M. Naville, il y a peu de temps. On se souvient que c'était à deux importants textes religieux que nous avions affaire alors: le Papyrus de Kamara écrit en hiéroglyphes et le Papyrus de Nesi-khonsou écrit en hiératique. En rendant compte de la publication de M. Naville<sup>1</sup>, j'ai eu l'occasion d'attirer l'attention sur l'importance de ces deux documents et sur les leçons précieuses qu'ils nous donnent pour comprendre l'évolution de l'histoire littéraire du Livre des Morts.

Le magnifique Papyrus Greenfield, publié par M. Budge, offre de riches matériaux pour suppléer ce que nous avons appris par les *Papyrus funéraires* de M. Naville. Ce nouveau document a été écrit pour servir de guide dans l'autre monde à la princesse Nesi-ta-nebt-âshrou, et l'on est tenté de croire que la princesse elle-même a composé le texte, parce que parmi ses nombreux titres, elle porte aussi celui de



<sup>1</sup> Sphinx XVI, 3, pp. 99—103.



«faiseuse (auteur) des rouleaux de papyrus d'Amon-Ra, roi des dieux; chanteuse du district de la grande déesse Mout, maîtresse de Ashrou» (pl. II, l. 3—4).

Nesi-ta-nebt-àshrou était membre de la famille des rois-prêtres de la XXI<sup>e</sup> dynastie: son père, Pinet'em II, était le quatrième de ces rois, sa mère était la dame Nesi-khonsou dont M. Naville a publié le papyrus funéraire. Cette filiation nous permet de fixer l'époque où le Papyrus Greenfield a été rédigé et d'apprécier sa valeur comme édition spéciale du Livre des Morts. («About the date of the Greenfield Papyrus there is fortunately no difficulty. Nesitanebtàshru, princess and priestess, flourished . . . in the first half of the tenth century before Christ, and as she was probably buried at Dêr al-Baḥarî before 950 B. C., her papyrus must have been written in the second quarter of the tenth century before Christ», Budge, Introduction, p. XXV.)

Les deux papyrus de la XXI<sup>e</sup> dynastie, publiés par M. Naville et celui que M. Budge vient de mettre à notre disposition, constituent un bon ensemble de documents religieux. Ils illustrent fort bien cette époque de transition dans l'histoire de la recension thébaine du Livre des Morts dont a parlé M. Naville. Pourtant les trois papyrus diffèrent sensiblement quant à la rédaction des textes: ils ne présentent pas le même degré de perfection. Ils forment une suite un peu inégale culminant dans l'œuvre magnifique qu'est le papyrus de Nesi-ta-nebt-àshrou.

En effet le Papyrus Greenfield mérite notre admiration sous bien des rapports. Tout d'abord pour ce qui est de la partie matérielle de l'œuvre, sa longueur dépasse celle de toutes les autres ouvrages contenant des recensions thébaines du Livre des Morts, et à l'exception du grand Papyrus Harris, le Papyrus Greenfield est le plus long des documents écrits sur papyrus et

qui sont parvenus jusqu'à nous. («The Papyrus is nearly 123 feet long and 1 foot 6  $\frac{1}{2}$  inches wide; it contains 2,666 lines of text, hieratic chiefly, arranged in 172 columns», Budge, *Introd.*, p. XXII.) Puis au point de vue de la rédaction littéraire du texte et de l'exécution artistique des vignettes, l'auteur antique a su donner à son œuvre une solidité qui est très rare pour ce genre de textes. Cette solidité est d'un grand profit pour les personnes qui désiront étudier la grammaire du langage des textes funéraires qui datent de la même époque que le papyrus Greenfield: celui-ci constitue un bon instrument de travail pour cette espèce de recherches.

Le Papyrus Greenfield contient une grande suite de chapitres de la recension thébaine du Livre des Morts: 1, 2, 4, 5, 6, 10, 11, 15, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30 B, 31, 32, 33, 36, 37, 38 B, 40, 43, 44, 47, 50 B, 53, 55, 56, 61, 76, 80, 81, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 124, 125, 131, 133, 134, 135, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 182, 183, 188. Deux chapitres non numérotés ont été joints à cette compacte série: l'un se retrouve sur la planche 26, l'autre, sur la planche 75. Outre ces chapitres du Livre des Morts, le papyrus renferme de nombreux hymnes et d'adorations: à Ra, à Osiris, au taureau de l'Amenti, aux différentes formes de Thot et de Khepera, etc.

Le Papyrus Greenfield a été écrit principalement en hiératique, le style en est clair et d'une beauté admirable. Cette façon d'employer l'écriture hiératique pour les documents religieux est un caractère distinctif de l'époque littéraire où ce papyrus a été composé. Toutefois on n'a pas omis de faire place à l'écriture hiéroglyphique, mais on s'en est servi dans quelques pages seulement. C'est ainsi, p. ex., que les phrases qui se lisent sur la page servant d'introduction au papyrus entier, ont été écrites en hiéroglyphes, ce qui est également le cas de l'une des copies de la «confession négative» (chap. 125). Il y en a deux dans

ce papyrus: l'un écrit en hiératique (pl. 43, 44), l'autre en hiéroglyphes (pl. 110—112). Il est intéressant de trouver l'écriture hiéroglyphique çà et là au milieu d'un texte hiératique. Ici, on l'a employée pour les parties les plus centrales du texte et il paraît bien qu'il faut chercher la raison de cette variation dans l'idée curieuse que les hiéroglyphes possédaient une vertu singulière, qu'ils pouvaient donner à un texte écrit avec ces caractères plus solides et solennels, le poids et l'importance qu'il lui fallait pour rendre service à l'homme dans l'autre monde.

M. Budge qui a publié le Papyrus Greenfield a eu cette fois une excellente occasion de montrer ces éminentes qualités d'éditeur. Il a su tirer de sa matière une riche moisson de leçons utiles. Il s'est mis à l'œuvre avec méthode et il l'a menée à bout avec précision. L'introduction, qui va de la page IX jusqu'à la page XXX, comprend l'histoire du possesseur du papyrus et la description minutieuse de l'extérieur et du contenu du document. Vient ensuite la description des planches (p. 1—90). Ici M. Budge a mis à contribution sa longue expérience de chercheur sur le domaine de la religion et de la mythologie égyptiennes. Il n'y a pas un détail — quelque insignifiant qu'il paraisse à la première vue — qui lui ait échappé: il a essayé de commenter toutes les scènes variées qu'on voit sur les vignettes du papyrus. Ce travail a certainement exigé beaucoup de patience et de peine. Tel que son résultat paraît dans l'ouvrage de M. Budge, c'est un guide intelligent et fidèle pour l'étude de ces configurations mystérieuses des idées que se faisaient les anciens Égyptiens de la vie d'outre tombe.

Upsala, décembre 1912.

*Ernst Andersson.*

G. JÉQUIER, Les monuments égyptiens de Spalato (Dalmatic).  
Extrait de *Spalato. Le Palais de Dioclétien* par ERNEST  
HÉBRARD et JACQUES ZEILLER. Paris 1912. Ch. Massin, Éditeur.  
14 pages avec figures dans le texte. 1 planche. In-f°.

Deux monuments égyptiens représentant des sphinx de très grandes dimensions sont le sujet sur lequel M. Jéquier parle dans cet intéressant mémoire. Les deux monuments sont actuellement déposés à Spalato: l'un est dressé entre deux des colonnes du Péristyle du Palais de Dioclétien, l'autre est conservé au Musée.

Le premier de ces monuments est un sphinx en granit noir d'Assouan qui mesure 2<sup>m</sup>,16 de long, 0<sup>m</sup>,65 de large et 1 mètre de haut à la tête. Il est brisé par le milieu: les deux morceaux se trouvent dans un état de conservation assez bon, mais la pierre a beaucoup souffert par le climat.

Ce monument appartient au type de sphinx porte-vase et pour cette raison il présente un intérêt particulier: «c'est de beaucoup le plus grand exemplaire connu du sphinx porte-vase, modèle peu commun employé presque uniquement pour des sphinx de très petites dimensions. Ses membres antérieurs se terminent non par des pattes de lion, mais par des mains humaines qui tiennent un vase et semblent le présenter à une divinité quelconque».

Le sphinx repose sur un socle autour duquel court une frise où a été gravée une série de cartouches renfermant, en hiéroglyphes, le nom d'une peuplade ou d'un pays étranger. C'est une liste géographique énumérant la série de peuples vaincus par le Pharaon. Les égyptologues connaissent bien la nature

de cette espèce de listes géographiques, mais jusqu'ici nous n'avons pas vu qu'on s'en soit servi pour décorer un monument représentant un sphinx. En étudiant cette décoration du sphinx, on se rappelle volontiers la grande liste de Thoutmès III à Karnak. La liste du sphinx nous fournit de précieux matériaux de comparaison, et l'on regrette seulement qu'elle ne soit pas intacte. Beaucoup des cartouches sont actuellement illisibles ou difficiles à déchiffrer. M. Jéquier a entrepris un intéressant rapprochement de la liste de Karnak et de celle du sphinx, et il a montré les différences qu'on peut observer relativement à leur rédaction.

La date du grand sphinx de Spalato ne peut pas être fixée d'une façon absolument exacte. M. Jéquier suppose que le monument appartient au commencement de la XVIII<sup>e</sup> dynastie; le roi qui fit graver son nom sur le vase — les cartouches se trouvent dans un fort mauvais état — et la liste géographique serait Seti I ou Ramsès II.

Le sphinx du musée est plus petit que le sphinx du péristyle. Il mesure 1<sup>m</sup>,<sub>51</sub> de long, 0<sup>m</sup>,<sub>45</sub> de large et 0<sup>m</sup>,<sub>44</sub> de haut. Ce monument qui est en calcaire compact, fossilifère, est très mutilé: «la tête a disparu ainsi que la plus grande partie du socle et ce qui reste a été brisé en deux morceaux, d'où sont tombés encore un certain nombre d'éclats». Malgré ces cassures, nous pouvons nous faire une idée de la grande beauté du travail. La pureté des lignes et la délicatesse des détails en font un bon spécimen de la sculpture de la XVIII<sup>e</sup> dynastie.

Le sphinx du musée porte plusieurs inscriptions. Sur la poitrine et s'allongeant entre les pattes se lit dans un rectangle le prénom d'Aménophis III accompagné de la légende suivante: «donnant la vie, aimé d'Amon, maître des trônes (de la terre), maître du ciel». Les deux cartouches du roi ont été inscrits au milieu de la partie antérieure du socle. Les côtés du socle sont ornés d'une ligne d'inscriptions actuellement très mutilée. Voici la traduction du texte de droite — je cite d'après M. Jé-

quier —: «(le dieu bon?), la montagne d'or; en le voyant, les hommes chancellent (éblouis); le fils aîné, vivant, du dieu Rā, qui éclaire les deux terres par ses beautés . . . .». Pour le texte du côté gauche on peut le rendre de la manière suivante: «(le dieu bon), dévoilant sa face comme Ptah, au cœur tranquille comme le dieu d'Hermopolis Magna (Thot), le grand . . . .».

A son gracieux envoi du travail dont je viens de rendre compte, M. Jéquier a eu encore l'obligeance de joindre un extrait du «Bulletino di archeol. e storia dalm.» (1910 pp. 174—179: «La sfinge nel Peristilio del Palazzo di Diocleziano a Spalato»). Je me fais un plaisir de signaler cet article à ceux qui n'ont pas l'occasion de se procurer l'intéressant travail: «Les monuments égyptiens de Spalato».

Upsala, janvier 1913.

*Ernst Andersson.*



## Contribution à l'étude de la notion du Ka égyptien.

Par

**Henri Sottas.**



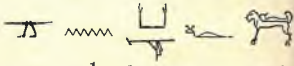
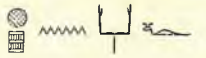
Je ne viens pas présenter ici une nouvelle solution de cette question tant controversée<sup>1</sup>. Je tiens toujours pour la plus claire et la plus approchée la notion du Ka dont la science est depuis longtemps redevable à M. Maspero. Certains travaux récents me paraissent avoir plus compliqué que résolu le problème. Je me propose seulement de dégager certaines causes de confusion auxquelles M. Maspero lui-même n'a pas toujours échappé. D'ailleurs, tout en visant à la précision, je me défends d'un rigorisme peu compatible avec l'étude d'une question de métaphysique, surtout à pareille distance.

Mon argumentation repose tout d'abord sur les deux propositions suivantes dont la première n'a guère besoin d'être démontrée:

<sup>1</sup> Voici les travaux récents par ordre de dates: G. STEINDORFF, *Der Ka und die Grabstatuen*, ap. *ÄZ.*, 48, 152—159 (cit. St.); — W. VON BRISING, *Versuch einer neuen Erklärung des Kai*, ap. *Sitzber. Kgl. bayer. Akad.* 1911, 5. Abhdl.; — J. H. BREASTED, *Development of Religion and Thought*, passim (index; — cit. Br.); — G. MASPERO, *Le Ka des Egyptiens est-il un génie ou un double?*, ap. *Memnon*, VI (1912), p. 125—146 (bibliographie complète; — cit. Masp.); — G. MASPERO, *Revue Critique*, 1912, fasc. 43; — A. MORET, *le Ka des Egyptiens est-il un ancien totem?* ap. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1913 (épreuve obligeamment communiquée).

1°) le Ka du roi est différent de celui des simples mortels, sinon dans son essence, du moins dans ses manifestations;

2°) on ne doit pas en conclure, comme l'a proposé Steindorff (p. 159), qu'au début des temps le roi ait été seul à posséder un Ka et que ce privilège n'ait été étendu au commun des hommes que par suite du principe de démocratisation des usages funéraires.

Un fait précis vient à l'encontre de cette hypothèse; c'est l'existence de l'expression composée ayant acquis dès l'Ancien Empire valeur de substantif:  «celui qui est passé à son Ka = le mort»<sup>1</sup>, dont une variante plus ancienne encore  est contemporaine, ou presque, de Snefrou<sup>2</sup>. Pour que ce vocable complexe ait pu ainsi entrer dans l'usage il faut nécessairement que les notions qu'il renferme soient depuis longtemps accréditées. La preuve de l'existence du Ka des particuliers me paraît faite par là pour les débuts de l'histoire<sup>3</sup>.

Pourquoi donc le Ka royal tient-il une si grande place dans les représentations des temples, tandis que l'on ne connaît aucune figure du Ka d'un particulier<sup>4</sup>? Par une raison assez simple: le roi est accompagné de son Ka dès la naissance, ou plus exactement dès la conception<sup>5</sup>, tandis que ses sujets n'entrent en communion intime avec leur Ka qu'au moment de leur mort. C'est ce qu'indique encore l'expression «passer à son Ka» ou «se joindre à son Ka» qui

<sup>1</sup> A. ERMAN, *ÄZ*, 48, 43: «der Selige».

<sup>2</sup> Brit. Mus. *Stelae* I, 4; — cf. *Urkunden*, I, 34. — La publication anglaise est fautive; cf. la photo: *A Guide to the Egyptian galleries (sculpture)*, pl. 1.

<sup>3</sup> Cf. dans l'article de M. MORET les allusions aux stèles de la période primitive.

<sup>4</sup> St. 157.

<sup>5</sup> Comme l'a démontré Masp., 129.

équivalait indubitablement à «mourir». L'exemple du Brit. Mus., le meilleur de tous, ne dit-il pas: «Ceci a été fait par son fils aîné N alors que lui était dans l'Amenti, (comme) quelqu'un qui s'est joint à son Ka»? Une telle expression s'oppose, comme chacun sait, à celle-ci: «alors qu'il était vivant sur ses jambes». C'est donc au moment de la mort qu'on se «joint à son Ka» et ce n'est pas là une réunion temporaire et renouvelable, car la philologie, qui vient ici à propos à notre secours, nous apprend que le participe parfait  du verbe *hpfj* (III, inf.) ne peut désigner qu'une action achevée.

La réunion du mort et de son Ka est d'ailleurs illustrée à souhait par le Chap. 105 du Todtb. qui me paraît avoir été un peu trop négligé dans les recherches sur la nature du Ka. Le défunt se présente devant l'héroglyphe du Ka sur le pavois, et, tout en lui faisant l'encensement et la libation, il lui tient ce discours<sup>1</sup>: «Salut à toi, ô mon Ka, ma durée de vie. Me voici, je suis venu vers toi et j'apparais brillant; j'ai une âme; j'ai la force; j'ai la santé. Je t'ai apporté (le natron et) l'encens et je t'ai purifié par eux . . . .; les habitants de l'Horizon, s'ils sont florissants, je suis florissant (bis); mon Ka est comme eux; les provisions de mon Ka sont comme eux . . . .».

Il y dans ce chapitre des parties qui conviennent fort bien à la rencontre première ou plutôt définitive du Ka et de son «protégé»; d'autres, parmi lesquelles la vignette et le titre «Chapitre de satisfaire le Ka de N»<sup>2</sup>, feraient croire au contraire à un acte rituel et renouvelé. Mais combien de cultes répètent, dans des cérémonies périodiques, les

<sup>1</sup> GUIEYSSSE et LEFÉBURE, *Pap. Soutimès* pl. 6 (texte pris comme type par NAVILLE, variantes peu importantes).

<sup>2</sup> L'invocation du Ka pour en obtenir protection est relevée dès les Pyramides (63).

gestes et les paroles que la réalité ou la légende n'a vu se produire qu'une fois.

Je crois ainsi devoir prendre le contrepied des affirmations de M. Erman<sup>1</sup> ainsi conçues: «Tout homme reçoit à sa naissance un Ka . . . .; aussi longtemps qu'il est maître d'un Ka et qu'il va avec son Ka, aussi longtemps est-il en vie . . . . . Quand l'homme meurt, son Ka s'écarte bien de lui, mais on peut espérer qu'il continuera à se préoccuper du corps qu'il a si longtemps habité et qu'il viendra l'animer à nouveau, momentanément au moins.» Tout au contraire à mon sens, le vrai rôle du Ka, celui qui a motivé cette création de la foi égyptienne, ne commençait qu'à la mort, alors qu'il se joignait à son possesseur pour se fondre dans sa personnalité ou s'y substituer en partie<sup>2</sup>. Pendant la vie, le Ka semble rester à l'écart<sup>3</sup>. On n'a pas osé imaginer qu'il ne venait à l'existence qu'au moment d'entrer en fonctions et on l'a fait naître d'un effet de la volonté divine en un instant mal déterminé entre la conception et la naissance<sup>4</sup>. Ceci admis l'Égyptien ne savait plus trop que faire de son Ka. Il sentait trop bien sa personnalité une pour faire représenter à côté de lui un tel compagnon<sup>5</sup>. Quelquefois on en venait à imaginer qu'il habitait par avance la propriété funéraire

<sup>1</sup> Religion<sup>2</sup>, 102.

<sup>2</sup> «Mourir, c'est aller vivre avec son Ka» (A. MORET, Rev. Hist. Rel. 1913).

<sup>3</sup> Br. 52, 54. — Les affirmations ci-dessus ont été déjà émises en partie par une voix plus autorisée que la mienne. Mais il m'apparaît que M. BREASTED n'est pas allé jusqu'au bout de ses idées et n'a pas toujours évité la contradiction. Il insiste (pp. 52; 53) sur l'expression «passer à son Ka» et (pp. 52; 54) sur les rapports très lâches qui relient le vivant à son Ka; ce qui ne l'empêche pas (p. 53) de tomber dans l'erreur de St. et d'admettre que la possession d'un Ka s'est transmise, par un long processus, du roi aux particuliers. Je crois que M. BREASTED eût été d'un autre avis s'il eût pris en considération le texte précité du temps de Snéfrou et distingué entre les exemples tirés des mastaba et des pyramides. Il n'y a pas eu évolution, mais différence originelle dans les concepts.

<sup>4</sup> A. ERMAN, Zaubersprüche für Mutter und Kind, 26.

<sup>5</sup> Cf. ERMAN, Religion<sup>2</sup>, 102; St. 157; Masp. 135.

qui était son futur domaine<sup>1</sup>. Mais les manifestations d'une telle croyance sont plus que rares.

Pour le roi il en va tout autrement. Pharaon se distingue de ses sujets notamment en ce qu'il n'attend pas l'application des rites osiriens pour devenir dieu. Dès la vie terrestre il est un être parfait, complet; il doit donc être possesseur d'un Ka. Aussi bien est-il engendré par le dieu lui-même et l'acte qui lui donne la vie donne simultanément la vie à un Ka fait à sa ressemblance. La principale fonction apparente de ce Ka était de personnifier le nom divin du roi<sup>2</sup> et de le porter derrière lui comme un talisman quand il célébrait le culte. Ce rôle était évidemment bien éloigné de celui qu'il avait à remplir dans la tombe. C'est surtout pendant la vie du Pharaon qu'on s'est plu à voir dans son Ka une sorte de bon génie veillant sur la créature vivante et cette croyance a si bien influencé l'idée qu'on se faisait du Ka après la mort que les modernes ont pu s'exagérer ce rôle de protecteur<sup>3</sup>.

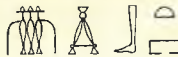
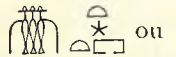
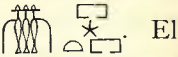
Il n'est pas sans intérêt d'observer qu'il n'est, si je ne me trompe, jamais dit du roi qu'il «passe à son Ka», mais bien qu'il «passe avec son Ka»<sup>4</sup>, ce qui tend une fois de plus à prouver qu'il en possède un quand il quitte cette vie pour l'autre.

<sup>1</sup> A. MORET, *Au temps des Pharaons*, 174; cf. Br. 54.

<sup>2</sup> Le nom de Ka est celui dont le caractère divin est le plus accentué. Il est surmonté de l'épervier et les mots  et  y apparaissent plus souvent que dans les autres.

<sup>3</sup> St. et Br. qui renchérit encore sur St.

<sup>4</sup> V. les références données par ERMAN, *ÄZ*, 48, 43. Les exemples cités de  n K} ne s'appliquent jamais au roi, mais aux dieux dans une vague formule où il est fait allusion à ce que ce sont des dieux morts (cf. variante *smj n K*}, Pyr. 598). Les exemples  hn' K} veulent dire sans aucun doute «passer avec son Ka». Pour  hr K}, où il peut y avoir hésitation, je me range délibérément du côté de MASPERO 131 contre ERMAN et son école parce que la phrase avec *hr* est le décalque fidèle de celle avec *hn'*. Une formule *smj hr K*} apparaît aussi (Pyr. 829; 836) dans un développement tout différent de ceux précités avec *smj n K*}.

C'était si bien le caractère distinctif du Ka royal d'avoir une existence terrestre bien définie, que sa figure est presque régulièrement accompagnée de la légende: «le Ka vivant du roi», qui se complète souvent d'adjonctions malaisées à interpréter:  et  ou . Elles me paraissent devoir se traduire *dans certains cas* ainsi: «avant le cercueil et avant l'Hadès»<sup>1</sup>.

Deux passages des textes semblent infirmer la thèse que je soutiens ici. C'est d'abord l'expression *nb K'w* qui serait synonyme de «vivant». M. Maspero (p. 198) a démontré que cette synonymie devait s'entendre dans un sens outrepassant la vie terrestre. D'ailleurs, ces mots se rencontrant dans un texte funéraire, il me paraît étonnant qu'Erman et après lui Steindorff s'y soient trompés.

L'autre expression est celle où il est dit du roi qu'il est «à la tête de tous les Kas vivants», selon la traduction presque généralement adoptée<sup>2</sup>. Or il ressort des variantes fournies par la légende de l'avènement d'Hatshepsowet à Der el Bahari<sup>3</sup> qu'il faut traduire: «à la tête des Kas de

<sup>1</sup> Cf. St. 157 dont je diffère pour la valeur de *hnt* («vor» avant et non «vor» devant). Le sens ci-dessus me paraît être le sens originel. Pour *db't* la signification sarcophage (plutôt que tombeau) est assurée par de bons exemples (entre autres: GARDINER, Admonitions, 56; CHASSINAT, Recueil, 22,

20).  ne peut se traduire que par «Unterwelt». La formule paraît avoir été influencée par le fait que les statues de Ka habitaient un naos (J. DE MORGAN, Dahchour, I, p. 91; cf. A. MORET, Du Caractère Religieux, 227) et par l'existence d'une épithète divine *hnt pr dw't* (ex: Urkunden II, 5). La confusion est rendue sensible par l'inscription des naos de Dahchour où le Ka royal est qualifié d'«aimé de *hnt pr dw't*». Il serait très souhaitable de voir soumettre à une critique méthodique cette formule qui nous renseignerait mieux que toute autre sur la nature du «Ka royal vivant».

<sup>2</sup> Sic encore ERMAN, Religion<sup>2</sup>, 102, n. 2. M. AMÉLINEAU (Journal Asiatique, 1906, I, 270) avait déjà discerné les rapports grammaticaux exacts. De même, dans Urkunden IV, 245, il y a entre *K'w* et *'nhw* un intervalle appréciable et chacun sait que dans une publication de M. SETHE rien n'est laissé au hasard.

<sup>3</sup> Comparer Urkunden IV, 245, 5 et ib. 240, 15; 232, 15; 133, 17; 242, 16 etc.

tous les vivants». Cette acception ne prouverait nullement que le sujets de Pharaon ne fussent en possession d'un Ka sur terre si je n'avais ici à proposer une deuxième distinction tout aussi importante que la première. Que l'on veuille bien considérer en effet que dans le passage de Der el Bahari (dont les légendes comme L. D. III, 17 e sont des extraits) *K'w* est en parallélisme avec les aliments. Il en est presque toujours ainsi quand Ka est au pluriel sans être en rapport formel avec plusieurs personnes. Il y a aussi une difficulté à laquelle il faut trouver une échappatoire. Quand les mastaba disent du mort qu'il est «passé à son Ka» et en même temps qu'il est «suivi de ses Kas»; quand les tableaux de la naissance royale représentent le souverain avec un seul Ka naissant en même temps que lui, puis nous font voir 9 ou 12 Kas bercés par les «déesses»<sup>1</sup>; comment ne pas être frappé de l'incompatibilité des deux conceptions? Il faut bien en venir à accepter une des deux propositions suivantes, sinon toutes les deux:

1°) Les orthographes  et  représentent deux concepts différents.

2°) Ces concepts pouvaient être très voisins mais n'appartenaient pas au même système théologique.

Quoiqu'il en soit, étudier chacun à part est le moyen le plus sûr d'éviter toute idée préconçue; on en sera quitte pour examiner ensuite dans quelle mesure les deux notions sont conciliables.

Pour ma part je crois qu'il faut voir dans  tout autre chose qu'un simple pluriel de  et que les deux gra-

<sup>1</sup> Cf. infra. — Il n'est pas inutile de remarquer que dans les textes relatifs à la naissance et à l'avènement d'Hatshepsowet on a toujours gravé

 et  (d'après la publication de SETHE), sauf dans le cartouche où le pavois a été supprimé par raison d'esthétique.

phies sont entre elles dans le même rapport que  et  ; seulement le signe  ne s'est pas prêté à une combinaison du même genre<sup>1</sup>. Après avoir emprunté à M. Erman<sup>2</sup> la traduction «forces vitales», il suffira de quelques exemples pour définir en gros ce qu'étaient les Kas.

Sous l'Ancien Empire on souhaite au mort «d'être accompagné par ses forces vitales vers son tombeau, ou vers les places pures»<sup>3</sup>. Sous le Moyen<sup>4</sup> son désir est de «se rassasier comme compagnon de ses forces vitales jusqu'à ce qu'il parvienne à l'état d'*im'hw*». Sur une statuette d'Abydos on forme le vœu «d'être accompagné de ses Kas<sup>5</sup>, pour le Ka de N». On ne peut mieux faire ressortir le contraste. Dans une stèle de Florence enfin on s'adresse à Harmachis: «Accorde qu'il soit parmi tes compagnons comme quand il était sur terre; accorde (qu'il soit) le compagnon de ses forces vitales, *comme quand il était sur terre*».

N'est-ce pas précisément le contraire de ce qui se passe pour le Ka? Il semble qu'au moment où l'homme se «réunit à son Ka» il soit abandonné de «ses Ka» et qu'il ne soit pas bien sûr de les retrouver dans l'autre monde. C'est pourquoi, déjà sous l'Ancien Empire on prie pour qu'à son

<sup>1</sup> N'est-il pas suggestif de penser aux 7 *b* et aux 14 *K* de Ra?

<sup>2</sup> Ein Denkmal Memphitischer Theologie (Sitzber. Kgl. preuss. Akad. 1911, XLIII), p. 937. Je fais cependant cette restriction que j'échangerais les sens *K'w* et «Lebenskräfte» entre les deux paragraphes Cl et Cp. — Je ne conçois pas le scrupule qui a empêché M. ERMAN de traduire: «C'est lui qui a fait les forces vitales et compensé (c. a. d. donné en compensation) les forces destructrices». Le parallélisme comme le déterminatif indique pour *hm st* quelque chose d'hostile. Dans le passage Pyr. 396 les Kas sont derrière le roi pour sa protection évidemment, tandis que les *hm st* sont sous ses pieds et on sait ce que cela veut dire. Il est curieux de voir les «forces destructrices» bercer les Kas du roi.

<sup>3</sup> Cf. J. CAPART, *ÄZ*, 42, 144; Masp. 135.

<sup>4</sup> Cet exemple et les deux suivants sont empruntés à l'article précité de M. CAPART.

<sup>5</sup> Le monument porte le singulier, mais je rétablis sans hésitation le pluriel d'après les formules semblables.

arrivée dans l'Hadès «sa main soit saisie par ses Kas et ses pères»<sup>1</sup>.

Dans tout ce qui précède il s'agit des particuliers; on voit donc que ce n'était nullement un privilège du roi et des dieux de posséder plusieurs Kas. Il suffit de s'entendre sur leur nature. Quant aux tableaux de Luxor et Der el Bahari qui nous montrent les Kas après la naissance, il est bien certain d'après la légende hiéroglyphique que les enfants tenus dans les bras représentent les Kas du souverain nouveau-né, mais il faut tout de même remarquer que ce sont les «divinités-berceuses» qui portent sur la tête le signe . Dès lors comment expliquer la scène, sinon ainsi: les «dieux ou déesses» sont les forces vitales universelles personnifiées, celles qu'a créées une fois pour toutes le démiurge; elles prennent soin, chacune pour son compte, de la force vitale correspondante du roi nouveau-né.

Je crois inutile d'insister sur les confusions qui n'ont pas manqué de se produire dans l'antiquité<sup>2</sup>, pas plus que sur les rapprochements justes pour la plupart que M. Erman<sup>3</sup> et après lui M. de Bissing ont détaillés. Pourtant, en cette matière, un changement de méthode me paraît désirable. Au lieu d'admettre a priori des rapports étymologiques ou analogiques, ne vaut-il pas mieux, pour obtenir plus de netteté, s'occuper tout d'abord des exemples<sup>4</sup> où le Ka et les Kas sont nettement différenciés? Il faudrait ensuite étudier les rapports possibles des deux concepts tout en faisant la critique des exemples douteux. Afin d'éviter les confusions je

<sup>1</sup> Je dois la connaissance de cet exemple (MARIETTE, Mastaba, 195) à M. MORET. — Le rapprochement n'a rien d'anormal. On sait le rapport des Kas avec les aliments; quant aux «pères» il suffit de rappeler le passage Pyr. 394 où le mort «vit de ses pères et se nourrit de ses mères».

<sup>2</sup> Un bon exemple est fourni par le papyrus du British Museum qu'a traduit LEPAGE-RENOUF, ap. T. S. B. A., VI (1878), 504.

<sup>3</sup> ÄZ, 43, 14.

<sup>4</sup> J'ai remarqué jusqu'ici plutôt une tendance à les éliminer comme gênants.

propose pour Ka au singulier le sens «génie»<sup>1</sup> et pour Kas au pluriel<sup>2</sup> le sens forces vitales (qqf. aliments). Pour tout ce qui n'est pas absolument tranché il conviendrait de conserver la transcription Ka.

Je résume les résultats *provisoires* de l'examen *superficiel* de cette question si complexe:

1<sup>o</sup>) Tout homme, roi, dieu, est après sa mort possesseur d'un Ka et d'un seul qui est comme un autre lui même et le siège de la vie individuelle dans l'au-delà.

2<sup>o</sup>) Tout Pharaon possède de par sa nature divine un Ka sur terre. Dans des cas très rares l'Egyptien paraît avoir cru que ce privilège s'étendait aussi aux hommes. Le Ka vivant du roi est particulièrement doué du caractère divin et protecteur.

3<sup>o</sup>) Tout homme, tout roi (et par extension tout dieu) reçoit dès sa naissance un certain nombre de forces vitales qui semblent lui être ravies momentanément par la mort.

Je le répète, la séparation des différents concepts n'est pas aussi tranchée. Il y a bien des points de contact et même de larges surfaces de recouvrement. J'encourrai peut-être le reproche d'avoir compliqué les choses. Mais à une notion unique portant en elle la contradiction je préférerais toujours plusieurs notions nettement définies qu'il sera d'ailleurs toujours temps de fondre ensemble, la critique aidant, quand on sera à même de constater leurs ressemblances et leurs influences mutuelles.

Paris, le 23 février 1913.

Henri Sottas.

<sup>1</sup> Je choisis ce vocable parce qu'il ne me semble pas que le caractère essentiel du Ka soit la ressemblance exacte avec son possesseur. Ce n'est pas que je ne penche beaucoup plus du côté de Masp. que de St. Je suis persuadé que le Ka anime la statue, habite la *h}t-K*, reçoit les offrandes énumérées au «proscynème» ainsi que le culte des *hm-K*. J'entends d'ailleurs génie intime plutôt que génie protecteur, acception qui me paraît secondaire et dérivée surtout de l'embarras où l'on se trouvait d'attribuer au Ka un rôle pendant la vie.

<sup>2</sup> Toujours quand il s'agit d'une seule personne.

# La vie d'une tribu sud-africaine<sup>1</sup>.

Par

**Edouard Naville.**

---

Au moment où va se réunir à Genève le congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques, il nous paraît intéressant de signaler un important ouvrage dû à l'un de nos compatriotes, M. Henri-A. Junod, qui s'est adonné non à l'étude d'un passé lointain dont on peut difficilement fixer la date, mais à l'anthropologie contemporaine, à ce qui se voit et s'entend encore de nos jours, dans une tribu Bantou du sud de l'Afrique<sup>2</sup>.

Les études de ce genre ont pris ces dernières années une grande importance. L'école ethnologique qui les poursuit, et dont les travaux souvent brillants se multiplient chaque jour, s'est même attaquée aux études historiques et a essayé de les détrôner quand il s'agissait de remonter jusqu'à l'aurore de la civilisation. Nous n'irons pas jusque-là; nous sommes loin de proclamer la faillite des sciences historiques; nous voudrions au contraire appeler la biologie et l'anthropologie à leur aide. Nous ne croyons pas que ces primitifs d'aujourd'hui représentent une phase de la civilisation par laquelle toute l'humanité a nécessairement passé. Néanmoins

---

<sup>1</sup> Réimprimé du Journal de Genève. N° 233. Lundi 26 Août 1912.

<sup>2</sup> The life of a South African Tribe, by HENRI-A. JUNOD. Vol. I. The social life. — Neuchâtel, imprimerie Attinger frères. — Genève librairie Jeheber. Fr. 18.

il est incontestable qu'on trouve chez eux l'explication de faits ou d'idées qui nous arrêtent, chez les peuples de l'antiquité. Il nous paraît que l'ethnologie a déjà exercé une influence salubre sur les archéologues de l'ancienne école, ou même sur les philologues, en les obligeant à tenir mieux compte de ce que nous pouvons voir et entendre.

M. Junod a fait partie pendant bien des années de la mission romande parmi les Ba-Ronga. Il possède à fond leur langue, où plutôt leurs divers dialectes, car presque chaque tribu a le sien. Il s'est attaché spécialement à la tribu Thonga. Il s'est pénétré de son esprit, de ses mœurs, de ses idées. L'an passé il nous l'avait peinte, en se servant d'une biographie, dans le petit volume *Zidji* qui a eu un grand succès, et qui a été traduit en plusieurs langues. L'ouvrage écrit en anglais: «*The life of a South African tribe*» dont le premier volume seul a paru, a un caractère plus scientifique. C'est l'exposé complet de la vie d'une tribu Bantou, lequel résulte d'observations aussi sagaces que persévérantes.

M. Junod nous apprend auprès de qui il a fait son enquête. Quoique plusieurs de ses informateurs soient devenus chrétiens, ils ont conservé un souvenir très précis de leur vie passée, ils ont pratiqué les rites qu'ils décrivent et dont ils connaissent le but et le sens. L'un est un ancien devin qui découvrait l'avenir par le jeu des osselets. Il a été «possédé», et il a passé par les cérémonies de l'exorcisme, qu'il a pratiquées aussi lui-même. Un autre est un ancien soldat vivant à la cour d'un chef, et très versé dans toutes les institutions sociales et judiciaires. Un troisième est resté païen; c'est un général, médecin du kraal royal, conseiller écouté du chef: avec cela devin très convaincu de la vertu des osselets qui lui servent à faire tomber la pluie. Un autre, chrétien à ses moments, connaissait tous les mystères familiaux et les cérémonies de l'initiation.

Tel est le genre de sources auxquelles M. Junod a puisé, sans parler des élèves de son école. Comme il pouvait s'entretenir facilement avec les uns et les autres, on voit quelle foule de renseignements curieux il a pu se procurer. «La vie d'une tribu sud-africaine, nous dit-il, est une collection de phénomènes biologiques qui représentent une certaine phase du développement humain. Plusieurs de ces phénomènes nous repoussent; mais cependant, plus je les ai étudiés, mieux j'ai reconnu que ces rites étranges ont un sens beaucoup plus profond qu'il ne paraît à première vue, et que nous ne pouvions pas connaître les indigènes si nous restions dans l'ignorance de ces faits.»

Dans ce premier volume, après nous avoir décrit la contrée qu'habite la tribu Thonga, M. Junod étudie l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort; puis il passe aux institutions sociales: la famille et la tribu. Le nom de tribu s'applique à la nation Thonga tout entière, laquelle est fractionnée en unités portant chacune le nom d'un chef qui en est l'ancêtre supposé. C'est tout à fait l'ancien clan écossais.

Les Thonga habitent la côte d'Afrique entre le 28° et le 21° de latitude. Ils s'étendent sur une partie du Natal, du Transvaal et du pays de la Rhodesia; mais le plus grand nombre occupent l'Afrique portugaise au nord de Lourenço-Marques. La tribu compte environ 750,000 âmes.

Le livre de M. Junod n'est pas pour le grand public; c'est une étude fort intéressante et très détaillée, à l'usage des savants et des missionnaires. Je le recommande aux archéologues *et spécialement à ceux qui s'occupent des origines de la civilisation orientale*. Ce n'est pas, je le répète, qu'il faille considérer les mœurs du Bantou comme une phase de la culture humaine, par laquelle Egyptiens ou Sémites ont commencé. Mais l'esprit de l'homme, à l'origine, et dans ses premiers pas, a dû suivre une marche assez uniforme dans les divers pays du monde. Tel usage, tel rite Bantou, *peut*

*conduire l'égyptologue à l'explication vraie d'une cérémonie religieuse ou funéraire, dont il ne connaissait pas le sens, et à laquelle il donnait peut-être une interprétation erronée que lui fournissait son éducation classique.*

Un des côtés par lequel le livre de M. Junod peut être le plus utile à ceux qui s'adonnent à l'étude des langues très anciennes, c'est le langage. Les primitifs s'expriment presque toujours par métaphores. Tout ce qui, même de loin, se rapproche d'une idée abstraite, doit être rendu par quelque chose tombant sous les sens. D'autre part, tel acte tout à fait grossier ou élémentaire, peut-être exprimé par le sens rituel ou religieux qu'on attribue à cet acte. Quiconque n'a pas la clef de ces énigmes risque de s'égarer complètement dans l'interprétation qu'il donne à ces mots ou à ces phrases.

Voici, par exemple, un usage qui a été retrouvé dans les tombes égyptiennes, où l'on dépose avec le défunt des vases et des objets brisés. Les Bantou font de même; ils brisent sur la tombe les objets sans valeur qui appartenait au mort, surtout les vieux vases en terre, et les manches de zagaïes. Il faut que tout meure avec lui. Cet acte s'appelle «montrer sa colère à la mort». Nous trouverions dans un texte égyptien ou assyrien une expression pareille «montrer sa colère à la mort», je doute fort qu'aucun philologue même le plus érudit arrivât à donner à cette expression le sens véritable: briser des pots de terre. Je crois que malheureusement, dans nos traductions, nous avons à nous reprocher de graves erreurs commises ainsi par ignorance. A mon sens c'est ce qui fait que beaucoup de textes égyptiens, comme ceux des Pyramides ou le Livre des Morts, nous paraissent si souvent étranges, et même enfantins. Nous n'avons pas la clef des métaphores qui abondent surtout dans le langage religieux.

L'ouvrage de M. Junod fourmille d'expressions de cette espèce. Il y en a à chaque page. Je n'en citerai ici que

deux. «Manger les bœufs» veut dire accepter le prix d'achat, le «lobola» d'une femme qui se paie par deux, trois, jusqu'à dix de ces animaux. «Manger deux troupeaux» est une expression juridique qui veut dire accepter à tort deux «lobola».

La constitution de la famille et le droit qui en découlent forment une organisation très complexe où il n'est pas aisé de se retrouver au premier abord. C'est là ce qui, à certains égards, jure le plus avec nos idées. Il est vrai que pour nous la famille est fondée avant tout sur le droit romain. Les mots signifiant le degré de parenté tel que père, mère, sœur, ont un sens parfaitement précis, que nous sommes tentés de supposer les mêmes chez les peuples anciens et primitifs. Il en est tout autrement là où la famille est fondée sur la polygamie, et où la femme est une valeur représentée par des bœufs ou des hoyaux. Le fait que la femme est un capital a fait naître pour tout ce qui touche à l'organisation familiale, par exemple le veuvage, le second mariage, la succession, un droit compliqué qui n'est que de la coutume, puisqu'il n'y a rien d'écrit, mais dont les prescriptions n'en sont pas moins très strictes et observées avec une grande rigueur.

Il ne faudrait pas croire cependant que ce que les indigènes appellent le «lobola» de la femme soit un simple achat. C'est en même temps le gage de l'union de deux familles, laquelle confère de part et d'autre certains droits, et entraîne des obligations clairement définies. Il en résulte deux parentés véritables, celle du sang et la parenté par alliance. Cette dernière a, chez les Bantou, une toute autre force et une toute autre importance que dans nos mœurs, parce que le mariage n'est pas un acte individuel, c'est l'alliance de deux familles, et non de deux personnes. Il y a pour les parentés par alliance des mots que nous ne savons comment traduire, parce qu'ils ne correspondent à aucune relation dans notre état civil.

Le «lobola» est la propriété de la famille et non pas de la personne. Ce fait crée ce que j'appellerai des femmes

potentielles, celles dont un Thonga peut éventuellement hériter de droit. Il héritera de la famille son frère aîné, qu'il en ait déjà d'autres ou non. Si la femme ne veut absolument pas de lui, il faudra qu'elle ou sa famille s'arrangent à restituer le «lobola» qu'on a payé pour elle. En revanche un Thonga n'héritera pas de la femme de son frère cadet, car l'aîné est le père du cadet. On héritera aussi de la veuve de son oncle maternel, mais, dans ce cas, comme le «lobola» a été payé par la famille de l'oncle défunt, les enfants qui naîtraient du second mari, le neveu, restent la propriété de la famille de l'oncle.

On se représente les difficultés devant lesquelles se trouvent les administrateurs européens et surtout les missionnaires, au milieu de coutumes réglées jusque dans les détails, auxquelles les indigènes sont fortement attachés, et qui reposent sur des traditions anciennes ou sur la religion. Il n'est pas possible de les supprimer d'un coup. A cet égard, la position du missionnaire est très embarrassante. Le chrétien ne peut pas admettre que la femme soit dépendante de son «lobola», qui détermine son mariage et la position de ses enfants. Gouvernement et mission doivent tendre à cet affranchissement de la femme. Quelquefois c'est en se conformant à la coutume qu'ils y réussiront le mieux. Ainsi, M. Junod nous parle de veuves chrétiennes qui ont «tué» le droit de succession qui les aurait forcées à épouser leur beau-frère païen et polygame. Elles ont gagné par leur travail de quoi rembourser le «lobola» qu'on avait payé pour elles. Après cela, leur indépendance est complète.

Il est impossible de donner ici, ne fût-ce qu'un court résumé, des renseignements de toute espèce que M. Junod nous apporte sur ces primitifs, nos contemporains. Après avoir parlé de la famille, nous dirons quelques mots de l'organisation sociale. Les Thonga sont sous le gouvernement paternel par excellence. Le village ne renferme qu'une famille

qui a son chef, et le clan se compose d'un certain nombre de ces familles ayant à leur tête un roi dont le droit divin est absolu. Quoique rien dans son apparence ne le distingue de ses sujets, qu'il n'ait pour vêtement qu'un pagne et une plume d'autruche, il est considéré comme le père véritable du clan, c'est à lui que tout le clan doit la vie. Aussi, comme marque de respect, l'appelle-ton «la terre». Les bijoux de la couronne se bornent à un bracelet de suivre. Mais ce qui constitue pour lui sa supériorité véritable, c'est qu'il a en sa possession un remède, préparé en grand secret par un magicien, et qui est une sorte de talisman, de sauvegarde pour son peuple. Le remède royal est contenu dans quatre caibasses. En temps de guerre on en frotte les armes, et surtout les pierres des chemins par lesquels passera l'ennemi. L'effet de la médecine sera d'ôter à l'envahisseur toute sa force.

Le roi commande. Le mot qui exprime cette idée veut dire aussi: est riche, vit dans l'abondance. Le devoir de ses sujets est de lui payer des taxes. Celles-ci se composent de prélèvements sur les produits du sol, sur la bière, qui, à certains moments, doit être apportée au roi en grande quantité; d'une part des animaux tués à la chasse; de la corvée, c'est-à-dire de l'obligation de cultiver les champs du roi, de ses femmes et de ses fils; et aussi des amendes que le roi impose aux parties dont il a à juger un différend. Récemment, depuis que les Thongas vont en grand nombre travailler pour les blancs, les rois prélèvent en argent une partie du salaire payé à leurs sujets. Néanmoins le roi n'est pas un autocrate. Il doit faire profiter son peuple de l'abondance qui lui est apportée; il doit être bon, «maintenir et sauver le pays», car sans cela il risquerait d'être déposé, du moins d'après l'ancienne tradition Thonga.

Le roi a ses conseillers qui sont en général ses oncles, et aussi des favoris ou amis. Le héraut doit prononcer,

quelquefois du matin au soir, son éloge dans les termes les plus ampoulés, tandis que le bouffon, l'insulteur public, déverse sur tout le monde des propos blessants et injurieux.

Le roi fait les lois, assisté de ses conseillers, et les applique lui-même comme juge. Les Thonga ont un sens très développé de la justice et aussi de la solidarité qui lie les membres d'une même famille. Ils ne savent pas très bien faire la différence entre les causes criminelles et les causes civiles, car le juge est le même. La plupart des causes civiles proviennent du «lobola». Il y a aussi un grand nombre de ce que nous appellerions délits ruraux. Pour ces derniers, quelques-unes des dispositions légales sont marquées au coin d'un grand bon sens. Des chèvres ont-elles fait du dégât dans un jardin, il n'y a ni indemnité ni amende. On se borne à fouetter le jeune garçon qui est le berger, et qui est en fait le vrai coupable. Mais si le père du berger prend fait et cause pour son fils, il paiera une amende de £ 5 ou deux ou trois chèvres.

Le meurtre était autrefois puni de mort. Là où le protectorat des blancs a enlevé aux rois indigènes le droit de vie et de mort, le meurtrier ou sa famille sont obligés de donner une compensation à la famille de la victime. Cette compensation est souvent une femme ou son «lobola»,

Un des crimes punis autrefois avec le plus de sévérité c'était la sorcellerie ou la magie qui entraînait aussi la mort du coupable convaincu quelquefois par les osselets ou par les artifices d'un devin. On retrouve chez les Sud-Africains les mêmes superstitions et les mêmes préjugés cruels que chez nos ancêtres il y a quelques centaines d'années.

Je passe à regret sur tout ce qui touche à la guerre, et qui est caractérisé par les rites les plus curieux. En terminant, je ne puis que demander à M. Junod de ne pas nous faire attendre son second volume, dont l'intérêt dépassera encore celui du premier. Car notre guide a souvent men-

tionné des dieux, des sacrifices, des prières, et c'est là que nous verrons exposé en détail tout ce qui tient à la religion. L'impression que nous laisse le livre de M. Junod c'est que ce n'est pas, comme souvent les travaux des voyageurs ou des ethnographes, une description faite par un indifférent, par un amateur qui se borne à nous rapporter ce qu'il a entendu, et à nous peindre ce qu'il a vu. Il y a chez ce missionnaire un ardent amour pour les Africains au milieu desquels il a travaillé de longues années. S'il a pénétré si avant dans la connaissance des mœurs de ces primitifs, c'est qu'il est convaincu que sous un dehors grossier et une laideur souvent repoussante, on découvre encore la faible lueur d'un sentiment de justice et de piété, que le christianisme seul peut raviver et faire grandir.

*Edouard Naville.*

---

FOUCART, GEORGE, Histoire des religions et méthode comparative.  
Paris, Picard 1912. CLXIV + 450 pages.

Karl Lamprecht a proposé quelque part pour l'étude comparative de l'histoire les quatre stades successifs suivants. 1) Étude isolée d'une manifestation de la civilisation d'une seule nation p. ex. le gouvernement, ou la morale ou bien l'art ou la religion ou une autre branche de la culture humaine au sein d'une seule nation. 2) Comparaison de l'évolution des différentes branches de la civilisation dans une nation. 3) Comparaison d'une branche de la civilisation dans plusieurs nations. 4) Comparaison de l'ensemble de l'évolution dans plusieurs nations. Je ne suis pas tout à fait persuadé que l'on puisse organiser l'étude utilement d'une façon aussi rigoureuse. Un excès de méthode devient facilement une espèce de méthodisme qui n'atteint pas la richesse et la complication réelle de la vie. En tout cas ces quatre programmes sont concevables, et j'ajouterai qu'il serait utile quelquefois quant aux plans mentionnés en troisième et en quatrième lieu de prendre une civilisation déterminée pour point de départ de la comparaison. C'est là ce que j'ai essayé il y a longtemps dans une étude comparative des eschatologies. Je prétends encore aujourd'hui, que les doctrines mazdéennes sur la vie à venir se prêtent mieux peut-être que la plupart des autres à servir de base à une étude morphologique sur ce domaine de la religion. Mais j'avoue volontiers que, pour certains côtés de la vie d'outre tombe, la religion égyptienne aussi pourrait être employée utilement comme point de départ — c'est-à-dire sauf pour l'eschatologie proprement dite, je veux dire la doctrine de la fin du monde. Ou bien prenez le rôle des animaux dans la religion.

Là encore l'Égypte offre un paradigme admirable. Aussi pour l'étude du caractère sacré du souverain. Mais cela paraît être une exagération inouïe que de vouloir prescrire avec M. Foucart à l'histoire comparée des religions d'être toujours en premier lieu égyptologue. Nulle religion ne peut prétendre à une exclusivité pareille dans nos études, notamment aucune qui manque des deux phénomènes les plus significatifs de la religion supérieure : le mysticisme contemplatif et le prophétisme. Je ne cherche pas non plus dans ce programme excessif de méthode comparative le succès inusité du livre, dont voici la deuxième édition impatiemment attendue, augmentée maintenant d'une introduction de 164 pages et d'une foule de remarques utiles au bas des pages. Ce succès est dû à d'autres qualités, qui constituent autant de vertus, je nomme en premier lieu de nouvelles lumières sur la religion égyptienne elle-même dans laquelle l'auteur possède évidemment une compétence très rare, je dirais presque unique en tant qu'elle est unie à une érudition très vaste et très sûre dans le domaine des religions dites primitives. Cette compétence secondaire lui permet de faire, avec autorité, une révolte des plus bienfaisantes contre certaines théories très en vogue, qui englobent dans un ensemble mal défini une masse de phénomènes qui ont une certaine ressemblance superficielle, sans approfondir leur sens et sans analyser leur nature concrète et réelle. L'antiévolutionisme de l'auteur lui a sans doute gagné beaucoup d'amis. Il a de bonnes raisons pour son opposition contre le dogmatisme évolutionniste. Il y a dans l'histoire de la dégénération aussi bien que du progrès. Et la méthode de la biologie n'est pas applicable sans réserve à l'étude des sociétés humaines. Mais enfin, n'est-ce pas que certains lecteurs de ce livre dans sa première édition ont profité inconsciemment d'une certaine ambiguïté dans l'expression de l'auteur pour y reconnaître une autre dogmatique plus vénérable et chère à eux, une dogmatique qui met la perfection au début de l'histoire? Une telle conclusion était incompatible avec une lecture plus attentive du

livre. Dans cette nouvelle édition M. Foucart précise un peu ses idées sur ce point. Il est vrai, que les «primitifs» ne sont pas primitifs. Ils ont derrière eux une histoire très longue et qui comprend aussi une dégression. Mais l'auteur avoue lui-même (p. 238, 268, 280), que ces soidisant primitifs représentent un stade antérieur aux grandes civilisations.

J'aurai des différences d'opinion sur certains points. P. ex. M. Foucart a bien raison de ridiculiser ce «mana» panthéiste (p. 237) qui est à la mode aujourd'hui. Cependant il y a une distinction à faire entre la notion de l'inusité, du puissant, du dangereux, du sacré, du «surnaturel» d'une part, et la notion de l'âme d'autre part. L'auteur a raison de dire, que magie et religion se mêlent l'une à l'autre dans les commencements de l'évolution humaine. Mais il me semble qu'il élargit ensuite trop le domaine de la magie au détriment de celui de la religion. Ainsi la déification du Pharaon n'est pas de la magie. Tous ces rites (p. 181, 195 s, 206, 212, 228) appartiennent à l'institution sacrée du royaume. Mais je tiens avant tout à accentuer la fraîcheur de style et d'opinion de ce livre et sa richesse peu banale d'informations et d'idées.

*Nathan Söderblom.*

LÉON DIEU, Nouveaux fragments préhexaplaïres du Livre de Job en copte sahidique (*Muséon* 1912, pp. 147—185). Louvain 1912.

Voici ces fragments:

I. British Museum, Catalogue de Crum n° 939. Job I, 1—III, 20; IV, 11—V, 15.

II. Paris, Bibl. Nat. Copte 129<sup>3</sup> f° 114. Job VII, 4—12; VI, 5—16.

III. Paris, Bibl. Nat. Copte 129<sup>3</sup> f° 113. Job IX, 10—16; 23—29.

IV. Paris, Bibl. Nat. Copte 129<sup>3</sup> f°s 115—117. Job XLI, 10—à la fin.

Dans une intéressante introduction, M. l'abbé Léon Dieu, ancien élève de l'Institut Biblique Pontifical, démontre clairement que tous ces nouveaux fragments de Job sont préorigénien. La preuve en avait déjà été faite par Ciasca pour le ms. Borgia XXIV. Or les folios 115—117 du ms. copte 129<sup>3</sup> de Paris ont été reconnus par Mgr. Hebbelynck comme constituant la fin du dit codex. Un curieux colophon y dit que «le moine Baôlé a pris soin des trois livres des *Proverbes*, de *Job* et de l'*Ecclésiaste*» et que le manuscrit a appartenu au monastère de Schenouti à Atripé. Ce sont précisément les trois livres de Borgia XXIV. La démonstration est facilement étendue aux autres fragments. Le folio 113 du Copte 129<sup>3</sup> de Paris appartient très probablement au ms. Borgia XXV également préhexaplaire d'après Ciasca. Quant au remarquable papyrus du British Museum, Crum penchait plutôt à lui attribuer une composition postorigénienne. Voici ce qu'en dit M. L. Dieu après une

sérieuse étude (p. 9): «La démonstration tirée des variantes du papyrus pourrait peut-être, prise isolément, ne paraître pas tout à fait convaincante, mais rapprochée du phénomène général rappelé plus haut, c'est-à-dire que chaque fois qu'une omission du Borgia XXIV est appuyée par les témoins hexaplaïres, on la constate également dans les textes coptes parallèles; que d'autre part, chaque fois qu'une lacune du Borgia XXIV n'est pas reproduite dans les textes coptes parallèles, les mss. hexaplaïres syriaques, grecs et latins ne la comportent pas non plus, et qu'elle doit alors s'expliquer par une simple négligence de la part du copiste du XXIV; étant donné, dis-je, ce phénomène général, le doute serait déplacé, et nous sommes d'avis qu'on peut se prononcer assez catégoriquement sur le caractère préorigénien de notre premier fragment».

L'édition des textes est conforme aux lois d'une saine critique. Vu le lamentable état des originaux, le déchiffrement n'a pas été sans mérite. Somme toute, il y a autant, sinon plus de restitutions que de textes nouveaux, les manuscrits n'ont presque nulle part deux lignes de suite complètes, les colonnes sont à moitié rongées ou effacées et parfois il n'en reste qu'un mot ou quelques lettres. La publication de ces débris en valait pourtant la peine. Telle est l'importance exégétique du Job copte qu'il n'en faut négliger aucune parcelle surtout quand elle nous arrive par des témoins de haute antiquité comme le papyrus du British Museum.

Par ce bon travail, M. l'abbé Léon Dieu s'annonce comme une excellente recrue pour les études coptes.

*Alexis Mallon.*

---



DR. J. SCHLEIFER, Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London, I, II.

— Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 162. Band, 6. Abhandlung; 164. Band, 6. Abhandlung; 170. Band, 1. Abhandlung.) Wien 1909—1912.

Voici la liste des fragments bibliques publiés par le Dr. Schleifer dans ces trois fascicules:

I. Deut. XXXII 30—43. I Reg. II 1—10. Job VI 19—25. Prov. XV 24—XVI 7. Is. V 17—VI 2; XXX 11—14; XL 24—XLI 10; XLII 6—7, 10—12; XLV 16—20; L 11—LI 15; LXIII 15—LXVI 1. Jer. II 4—5; IV 22—26, 28—29, 30—V 1, 3—6. XXXVIII 31—33. Os. VI 6—10. Habac. III 2—7.

II. Gen. XIV 17—20; XXIX 6—18. Ex. II 24. Num. V 8—24; X 33—XI 8; XXVI 58—XXVII 7; XXVII 18—23; XXXI 47—49; XXXII 4—7. Deut. I 23—30. Jos. I 1—5; XXIV 2—11. II Reg. VII 12—13. III Reg. VIII 41—44, 46—48; XIX 3—9. IV Reg. II 14—15. Job XL 7 (12)—XLI 9 (10). Prov. XX 6—10 (20); XXII 28—XXIII 4. Is. XXV 1; XLIX 5—7; LVIII 2—7. Os. XIV 4—8. Mich. I 2—5. Joel I 13—16. Jon. III 5—10. Habac. III 9—13. Zach. VIII 18—22. Tob. VI 12—VII 1.

(III). Ex. XIX 10—16. Lev. XIX 4—7. Num. IV 33—V 1; VII 12—37; XIV 17—18, 22—24. XXVII 22—XXIX 1. Deut. XXI 8—16. I Reg. XII 4—5, 10—11; XXX 21—22, 23—24. III Reg. I 32—40. Job II 10—12. Prov. XX 5—11 (21). Is. XXXI 9—XXXII 4. Jer. I 9—13; III 14—17; XXX

2—11 (XLIX 2—5, 28—33). Ezech. XXXVII 21—25; XLII 2—11. Zach. IV 14.

Tous les manuscrits contenant ces textes appartiennent au British Museum excepté deux feuilles de parchemin à Eton College à Londres et une feuille de parchemin à la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce sont des *membra disjecta* d'anciens codex mis jadis en pièces par les indigènes égyptiens qui les trouvèrent et les vendirent au détail. Un très grand nombre, sinon tous, proviennent du fameux Monastère Blanc d'Amba Schenouda à Sohag. Il est à souhaiter que toutes ces feuilles éparses soient publiées intégralement avec l'apparat critique dont fait preuve le Dr. Schleifer. On pourra alors essayer de rapprocher ces fragments et de reconstituer les codex primitifs, travail de patience mais qui donnerait de bons résultats pour une édition critique de la Bible copte.

Parmi les textes publiés dans les trois fascicules que nous analysons, quelques-uns sont nouveaux, ils offrent donc une importance spéciale, la plupart étaient déjà connus par d'autres manuscrits, pour ceux-ci l'auteur donne toutes les références et toutes les variantes. L'édition est faite avec soin, les mots sont bien coupés, les colonnes de l'original sont respectées, la ponctuation scrupuleusement conservée. A la fin de la ligne, « est généralement écrit en surcharge au moyen d'un trait qui est presque horizontal. En Egypte, les scribes modernes ont encore le même usage. Dans les quelques manuscrits que j'ai pu voir moi-même, ce signe est vraiment un « ébauché, bien différent du simple trait placé sur certaines lettres. Cette différence n'a pas été marquée ici, évidemment pour une raison d'imprimerie. La lecture exacte est d'ailleurs toujours indiquée en note.

*Alexis Mallon.*

W. GOLÉNISCHEFF, Le Conte du Naufragé. — Bibliothèque d'Étude, publiée sous la direction de M. E. CHASSINAT. Tome Second. Le Caire 1912. Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale. XXIV + 235 pages. Prix: 26 fr.

M. Golénischeff a dédié son ouvrage à M. Gaston Maspero. On sera unanime à avouer que cette dédicace est digne de l'illustre maître, car rarement les qualités éminentes de M. Golénischeff n'ont triomphé plus complètement, et disons-le, plus sympathiquement que dans son édition du Conte du Naufragé.

Tout est solide dans ce livre.

Aussi le sujet dont l'auteur parle est-il une chose qu'il connaît intimement, parce qu'il a découvert l'œuvre littéraire qu'il publie — le papyrus hiératique n° 1115 de l'Ermitage de Saint-Petersbourg qui fait partie de la collection d'antiquités égyptiennes conservées dans sa patrie. M. Golénischeff a dû éprouver un sentiment de la plus grande satisfaction en rédigeant cette publication qui lui a offert une excellente occasion — très rare, hélas! au monde des égyptologues — de sauver un vieux manuscrit du dépeçage des textes égyptiens qu'on pratique de certains côtés et dont j'ai vainement cherché la racine autre part que dans une tentative, je ne dirai pas utile, de réduire les textes égyptiens à rendre service à un système déterminé de grammaire. M. Golénischeff a procédé d'une toute autre façon. Pour lui l'œuvre littéraire qu'il étudie est le principal; il essaye avant tout de comprendre l'auteur antique qui a composé cette œuvre. Le texte qu'il publie ne lui est pas un outil seulement, mais une partie de l'esprit de la langue égyptienne. Et de son explication du texte, il tire des leçons intéressantes sur la structure de la langue égyptienne.

La méthode est bonne, mais elle implique en même temps une controverse.

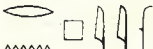
Il va sans dire que c'est la grammaire qui est en proie à cette guerre des esprits. La grammaire égyptienne n'est pas un domaine qu'on emporte d'assaut. Dans l'état actuel de l'égyptologie personne ne saura venir nous dire qu'il a écrit la grammaire égyptienne. La grammaire de M. Erman qui réunit d'une manière très solide les résultats des recherches de tous les égyptologues à peu près, a ses mérites incontestables, mais cette grammaire n'est pas la grammaire de la langue égyptienne. «Dies diem docet», c'est la devise. Nous saurons gré à ceux qui s'adonnent à la tâche importante de recueillir les matériaux pour servir à une nouvelle publication de la grammaire égyptienne. En effet, beaucoup de règles de grammaire requièrent une revision radicale pour aller bien ensemble à une nouvelle observation qu'on a faite au sujet des formes grammaticales et de la syntaxe. M. Golénischeff a contribué efficacement à la mise en œuvre de cette tâche. On le voit en parcourant l'excellent glossaire du texte égyptien qui porte le nom de «Le Conte du Naufragé». M. Golénischeff est sur bien des points en opposition à l'école de Berlin. Il a jeté du jour là où M. Erman et son école n'ont pas vu clair. Les remarques d'ordre grammatical qui se lisent dans les différents articles du glossaire de M. Golénischeff sont nombreuses, et elles forment dans leur rédaction stricte et solide un ensemble de bonnes choses qui méritent l'attention de tous les égyptologues.

Je voudrais toucher ici à quelques portions de ce grand fonds de remarques fines et pénétrantes.

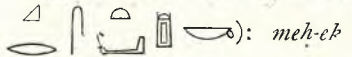
C'est d'abord la manière de M. Golénischeff de transcrire les mots égyptiens qui est en opposition au système adopté par l'école de Berlin. M. Golénischeff a suivi, sauf de légères modifications, la méthode de transcription qui «était en vogue chez les égyptologues avant que la transcription préconisée par l'école égyptologique de Berlin n'eût été inaugurée». Il a bien agi.

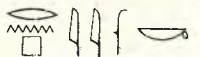
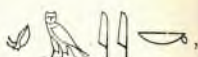
L'école de Berlin conserve dans son système de transcription les crochets: } pour , ' pour , etc., mais le système des crochets n'est pas un système de transcription. Il n'est nullement opportun à la science de transcrire les hiéroglyphes au moyen des signes qui ne peuvent pas être prononcés d'aucune façon. «Autant noter chaque signe, comme dit M. Golénischeff, d'un numéro et transcrire les différentes lettres de l'alphabet égyptien par des chiffres». M. Golénischeff a parfaitement raison, et nous sommes beaucoup qui partageons son avis. Autre défaut dans le «système des crochets», c'est la façon de transcrire au moyen de complexes de consonnes. D'après la manière de voir de l'école de Berlin, il n'y a pas de voyelles dans l'ancien égyptien. Je crois que M. Golénischeff a grandement raison lorsqu'à propos de cette théorie de l'école de Berlin, il déclare (Introd., p. XII): «je ne suis nullement certain que dans les signes , , , , nous ayons à reconnaître des consonnes, car toute la théorie des verbes à consonnes faibles en ancien égyptien, pour le maintien de laquelle il est important que lesdits signes soient déclarés des consonnes, me paraît devoir être refondue». Pour ma part je souscrirai volontiers aussi aux mots suivants qui dans l'Introduction de M. Golénischeff font suite à l'ordre d'idées réimprimé ci-dessus (p. XII): «je ne puis admettre un rapprochement à outrance des formes grammaticales de l'ancien égyptien avec celles des langues sémitiques, bien que je sois loin de nier toute affinité dans les origines de l'égyptien et de la langue protosémitique qui, à une époque où la langue égyptienne s'en était déjà depuis longtemps détachée, avait donné naissance aux différents idiomes sémitiques». C'est la même conception qu'en professant la grammaire égyptienne à notre Université, j'ai formulée à plusieurs reprises, et j'ose croire que cette conception sera celle de l'avenir.

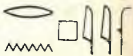
En écrivant la phrase que je viens de citer, M. Goléni-

scheff renvoie le lecteur à une remarque importante de son glossaire. Elle se retrouve s. v.  (p. 123) et le passage du Conte du Naufragé qui sert de point de départ se lit p. 9, l. 7 [= PE l. 168]:

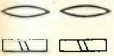
 (M. Golénischeff

propose de lire : *meh-ek genà-k em kherd-ou-k, renpî-k em khennou qerset-ek*: «tu rempliras ton sein de tes enfants (c'est-à-dire «tu presseras contre ton sein tes enfants») et tu resteras frais (ou: «intact», litt.: «tu te mettras à être frais», en sous-entendant: «après la mort») dans ton tombeau».

 est ici la forme verbale , et l'élément caractéristique de cette forme est un , annexé à la racine. Cet  donne une certaine nuance à la racine verbale: c'est un  «inchoatif (à l'occasion itératif, fréquentatif ou intensif?)».

Je n'hésite pas à avouer que M. Golénischeff a raison en énonçant l'avis que cet  ne peut pas être traité comme lettre radicale et être comparé à la finale  ou  des racines *tertiaie infirmæ* des langues sémitiques. M. Golénischeff consacre à cet endroit une étude détaillée aux formes verbales à finale , *i*. Cette question étant d'une importance considérable, je crois bon de citer littéralement une partie du raisonnement qui termine la longue et instructive remarque sur la forme  de notre texte.

(Glossaire, p. 128—129): «Le rôle que semble jouer, d'après ce que je viens d'exposer, l'adjonction de , *i*, à la racine verbale, ainsi que le redoublement de la finale ou même de la

racine entière (voir p. 61 du glossaire) me font sérieusement douter que le système trilitère, tel que nous le connaissons dans les langues sémitiques, puisse être admis pour la langue égyptienne, et il me semble que les efforts des quelques savants modernes, qui à tout prix veulent découvrir dans presque toutes les racines égyptiennes trois consonnes radicales, n'ont pas encore abouti à des résultats tout à fait hors de doute. Je ne puis pas concevoir, entre autre, que les verbes, qui selon ces savants doivent être considérés comme verbes *tertiaie infirmæ*, ne fassent pas régulièrement paraître dans certains cas, à l'instar des verbes sémitiques, la troisième consonne qu'on leur prête. Aussi voyons-nous les protagonistes de la théorie sur le verbe trilitère en égyptien être le plus souvent dans l'embarras pour expliquer pourquoi, par exemple, sans raison apparente, le même verbe, supposé être un verbe *tertiaie infirmæ*, apparaît à la même personne soit au singulier, soit au pluriel, tantôt avec un , accolé à la racine, tantôt avec la finale redoublée et tantôt enfin dans une forme courte, sans , *i*, ni reduplication. Les explications qu'ils donnent de ces singularités ne paraissent pas bien convaincantes, car elles se réduisent en partie à une influence supposée de l'accent, dans le cas des verbes à finale redoublée ou bien à l'imperfection du système graphique égyptien dans lequel l'omission des soi-disant semi-voyelles  et , pouvait être facultative et seulement apparente, mais non pas réelle. L'explication de la forme redoublée de racines, déclarées *tertiaie infirmæ* (par exemple  et ) est, du reste, aussi assez confuse, car il est impossible de se rendre bien compte où, dans ce cas, disparaît la troisième consonne radicale, qui, du moins autant que j'ai pu le remarquer, n'apparaît jamais entre les thèmes redoublés de ces verbes.

«Comme conséquence directe de la négation d'un système trilitère en égyptien, vient tout naturellement la question des

semi-voyelles, qui après tout ce que je viens de dire perdent beaucoup de leur raison d'être en égyptien et qui, exception faite pour , et moins probablement pour , pourraient peut-être tranquillement redevenir des voyelles, comme elles l'avaient été du temps où l'on admettait encore dans le système hiéroglyphique la présence de signes exprimant des voyelles, sans se soucier du fait que, dans les systèmes graphiques, chez les Sémites, voisins de l'Égypte, non seulement les voyelles courtes, mais quelquefois même des voyelles longues n'étaient pas exprimées.

« Sans vouloir absolument nier toute affinité entre l'égyptien et les langues sémitiques, ou plutôt avec le proto-sémitique . . . je ne crois pas toutefois que nous puissions rattacher cette affinité à l'époque comparativement tardive (bien que combien ancien!), où le système trilitère des langues sémitiques s'était déjà complètement formé, et il resterait à savoir si dans les verbes sémitiques *ultimae infirmae*, dans lesquelles la consonne faible avait pu autrefois, au temps de la langue proto-sémitique, se joindre à des racines primitivement bilitères, on n'allait pas pouvoir trouver des traces, des ressouvenirs de modifications analogues à celles qui, comme je crois, se manifestent dans les racines égyptiennes nuancées par l'adjonction d'un  final, etc. ».

On retrouvera, du reste, dans le glossaire une longue série de remarques. M. Golénischeff a dressé lui-même la liste<sup>1</sup> des points de grammaire insuffisamment étudiés jusqu'ici, qu'il a traités dans son glossaire. N'ayant pas l'occasion de les énumérer ici, je ne puis mieux faire que de recommander à tous les amis du progrès de notre science de lire attentivement le Glossaire de M. Golénischeff. Nous avons beaucoup à apprendre par cet excellent travail.

Upsala, avril 1913.

<sup>1</sup> Introduction, p. VI—IX.

Ernst Andersson.

## Essai sur les thèmes verbaux

*pou* &  *tou*

Par

C. Autran.



Le parallélisme existant entre les thèmes verbaux 

*pou* et  *tou* et les articles  *pa*  *ta*, les pronoms  *pef*  *tef* est un fait reconnu depuis longtemps par tous les Egyptologues. Mais il m'a semblé que l'on n'a pas dégagé, jusqu'à ce jour, de cette similitude, toutes les conséquences qu'elle comporte, soit au point de vue lexicologique, soit au point de vue grammatical<sup>1</sup>. Il est, par exemple, incontestable que  *pou*, simple démonstratif à l'origine, a pris de bonne heure la valeur d'un verbe substantif tout en conservant sa valeur primitive. Il me paraît non moins évident qu'il y a là peut-être une indication précieuse à l'égard d'une des origines possibles du verbe substantif de certaines langues et, dans ce cas, cette constatation serait particulièrement intéressante pour la linguistique générale. Toutefois, à ce point de vue, une certitude absolue ne saurait être atteinte et il faut se borner à noter quelques vraisemblances. Enfin, et ceci est l'objet plus spécial du présent article, il m'a

<sup>1</sup> Pour  *tou* en particulier.



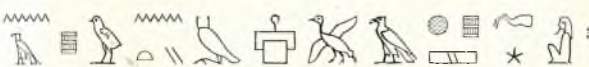
 <sup>1</sup> àâ her pou teša ouâp-t-ou.

«(Le) Châtieur celui-ci est (qui) brise les fronts». Il est le châtieur qui brise les fronts.

 <sup>2</sup> ša-t pou aât šeta-ou.

«Le livre celui-ci est (le) grand des (choses) cachées», ceci est le grand livre des mystères.

Cet exemple est déjà plus intéressant, parce que  pou ne fait plus simple fonction de démonstratif — car en ce cas il s'accorderait avec  ša-t qui est du féminin —; c'est déjà, si l'on peut dire, une sorte de verbe substantif à valeur démonstrative, c'est-à-dire, en somme, un thème verbal. Je crois, toutefois, que, en Egyptien comme en ghe'ez, la distinction des genres était assez flottante, à l'exception des mots désignant les individus. L'exemple ci-dessus pourrait donc ne posséder qu'une valeur probante des plus relatives. Mais on n'en saurait dire autant de celui-ci :

 <sup>3</sup> na pou  
enti em-sa pa xepesh. «Ceux-ci celui-ci est qui (est) derrière la  
cuisse», ce qui veut dire: ceux-ci sont ceux qui sont derrière

la cuisse. Ici  a pour valeur *essentielle* la valeur d'un verbe substantif, sa valeur démonstrative demeurant secondaire. Il a, d'ailleurs, cessé de s'accorder avec le nom, j'aurais dire le sujet, auquel il se rapporte. C'est bel et bien un thème verbal. Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que cet emploi du démonstratif rappelle à certains égards la construction hébraïque dont je donne ci-dessous quelques spécimens:

<sup>1</sup> *Mém. de Sinouhit*, op. cit. p. 8. l. 2.

<sup>2</sup> *Todtenb.* ch. CLXII, ligne 12.

<sup>3</sup> BUDGE, *Easy lessons* (Eg. et Chaldæa) 1910 p. 100.

Gen. III 6, וַיִּרְאָה הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לִמְאֹכַל וְכִי הָאֵדָה הִוא לְעֵינֶיהָ, mot-à-mot: *et vit la femme que bon (était) l'arbre comme chose à manger et que délectation celui-ci pour les yeux; celui-ci = celui-ci est*; c'est absolument le même sens que  pou en Egyptien.

Cf. également: Gen. VI 2:

... וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה. *et virent les Benê-Elohim les filles de l'homme que belles celles-ci [étaient].*

Gen. VII, 2:

... וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טָהֳרָה הִוא *et de l'animal que point pur celui-ci* . . . c'est-à-dire: et des animaux qui point ne sont purs . . .

Il serait aisé de multiplier les exemples de constructions identiques qui prouvent combien l'idée substantive est étroitement liée à celle de démonstratif. L'Hébreu, toutefois, n'a jamais méconnu la nature du démonstratif au point de le traiter comme un thème verbal, si bien que le procédé dont l'Egyptien a fait un si large emploi est seulement indiqué dans la langue Israël. Cela tient peut-être à ce que la distinction des catégories grammaticales est plus nette dans les langues sémitiques qu'en Egyptien. Les sémites paraissent, en effet, avoir de très bonne heure conçu l'idée du *verbe* et de la *conjugaison*, conception imparfaite, il est vrai, comparée à la conjugaison indoeuropéenne, mais beaucoup plus avancée que celle des Egyptiens, restée toujours rudimentaire. De ce chef, ils ont affecté à l'expression de l'idée verbale substantive la forme verbale הָיָה (Araméen הָיִי, ܗܝ). Mais ce mot même a, non raison, été rapproché par ZIMMERN du démonstratif הִוא, et il est surprenant de constater, en fait, le parallélisme des consonnes radicales entre הָיָה, הָיִי, et le pronom הִוא. On voit s'accuser ici, me semble-t-il, l'affinité incontestable qui unit l'idée d'être à l'idée de *montrer*; cette affinité, du reste, paraît des plus naturelles puisqu'on ne *montre* que ce qui *est*, et que montrer une chose c'est, en somme, affirmer qu'elle existe.

Cette communauté d'origine du verbe substantif et d'un pronom démonstratif — car tous les pronoms de la 3<sup>e</sup> pers. sont, à l'origine des démonstratifs — est d'autant plus vraisemblable qu'on la constate, apparemment, en d'autres idiomes.

C'est ainsi qu'en ghe'ez, à côté du verbe ከ፤ Kona = être (proprement: *se tenir debout*) le mot ቡፑ botu s'emploie pour signifier: *est*, *exstat*<sup>1</sup>. Or ቡፑ est formé de ቡ bo + ፑ ፑ tou; ቡ bo se décompose en በ ba, préposition correspondant à l'Hébreu ב, et ሁ hou, suffixe de la 3<sup>e</sup> pers. du masc. sing. ቡ bo = donc በ ba + ሁ hou: et signifie *en lui*. Quant au suffixe ፑ tou indique également la 3<sup>e</sup> pers. du masc. sing. ቡፑ signifie donc proprement: *en lui, vers lui*, c'est-à-dire, [*regarde*] *vers lui, il est, il y a*.

Il semble que l'on puisse rattacher à ቡፑ botou l'assyrien bašū signifiant également être<sup>2</sup> où je crois reconnaître le pronom de la 3<sup>e</sup> pers. masc. šu = *lui, celui-ci*. Toutefois, dans l'ignorance du sens de ba, qui paraît correspondre à le dans, mais qui n'a pas encore été attesté, à ma connaissance, il paraît plus prudent de ne rien décider.

Nous pouvons cependant affirmer que l'idée de *montrer* et l'idée d'être, le pronom démonstratif et le thème substantif sont étroitement connexes et, en admettant même qu'à l'origine  pou n'ait signifié que *celui-ci*, le passage de ce sens au sens de: *celui-ci est* n'a rien que de légitime.

L'on pourrait même ajouter que le démonstratif fournit seul en Egyptien (et peut-être aussi en d'autres langues) une idée suffisamment *immatérielle* pour rendre le sens substantif. Parmi tous les autres verbes de signification analogue que l'on rencontre en Egyptien, il n'y en a, en effet, pas un seul

<sup>1</sup> Cf. DILLMANN, *Chrestomathia aethiopica*, Lipsiae 1866, *Lexique*, p. 210, col. 2 et *grammaire* du même § 167, 1, b; 192, 1. Cf. également, pour ce qui suit: CHAINE, *Grammaire éthiopienne*, Beyrouth 1907 §§ 31, 147, 152.

<sup>2</sup> Cf. DELITZSCH, *Assyrisches HWB*, 1896, p. 188, col. 1.

(sauf  pou, et  tou que nous étudierons tout à l'heure) qui exprime proprement l'idée abstraite d'être. En effet  oun indique l'état matériel de ce qui est, le fait d'être actuellement;   xeper signifie l'action de devenir, l'existence conçue dans ses transformations incessantes;   ha (comme le  hébreu, phénicien, le  syriaque, le  Kona éthiopien) signifie littéralement: *se tenir debout*, notre Français: *exister* (au sens étymologique), alors que  pou exprime bien, en effet une idée d'être aussi décolorée que notre verbe être.

La valeur démonstrative de  étant reconnue, ainsi que le passage logique de cette valeur démonstrative à une valeur *verbale-substantive*, il me reste à rechercher la signification précise du thème verbal  tou.

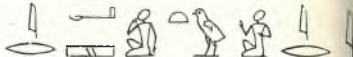
## § II tou.

Si  pou se décompose en  p +  ou,  tou peut également se dissocier en  t +  ou. L'idée virtuellement incluse dans  ou a été indiquée plus haut (cf. § I, au début); le  t paraît correspondre au  du féminin que l'on trouve dans l'article et démonstratif  ta = *la, celle-ci*. La vraisemblance extérieure et le parallélisme avec  pou, semblent donc constituer une présomption très forte en faveur du sens  tou = *celle-ci est*, ou, si l'on tient compte de l'emploi, constant dans les langues orientales, du féminin pour le neutre (cf.  en Hébreu, p. ex.), *cela*

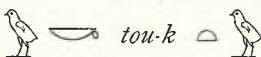


 *hrou mer-n-ew iou*  
*tou àm «le jour l'amour de lui d'aller il y a en (lui)» = le*  
*jour pendant lequel il lui plaît d'aller.<sup>1</sup>*

 <sup>2</sup> *iri-n-ew sa tou ou-*  
*tou-n-ew. «Il a fait protection cela-est il a ordonné», c'est-à-*  
*dire: il (Ounas) a fait que fut protégé ce qu'il a commandé*  
*(qui le fût); c'est, en effet, bien le sens, mais le mot-à-mot*  
*exact est: il a fait, il a eu l'œil à ce que protection il y eût*  
*(ou cela fût) etc. —*

Passant à des textes d'un autre ordre, nous constate-  
 rons que le sens de  *tou* ne change pas. Soit, par  
 exemple, le fameux chapitre VI du Livre des Morts, inscrit  
 sur d'innombrables *oushabtis*: 

 *àr àš tou-à àr àp tou-à*  
*er àrit-t ka-t-ou nib-t. «Si appelé il y a moi, si compte il y a*  
*moi pour faire des travaux quels qu'ils soient», c'est-à-dire: si*

*je suis appelé etc. Remarquons à ce propos qu'ici*  *tou*  
 prend un suffixe personnel, et ce fait est trop fréquent pour  
 que je me croie obligé d'en fournir la justification de détail,  
 car les formes  *tou-k*  *touf* abondent  
 dans les textes. Ces formes signifient simplement *cela est moi,*  
*cela est toi,* etc., ou, d'une façon plus claire et en moins mau-  
 vais Français: *il y a moi, il y a toi* etc., le thème pronomino-  
 verbal  *tou* jouant ici le rôle d'un verbe impersonnel,  
 que  *pou* ne possède jamais, à ma connaissance. Cette

<sup>1</sup> Ounas 420 = Teti 240 (SCHACK, Chap. 47; SETHE, *Spruch* 254 *Fortsetzung*).

<sup>2</sup> Ounas 494 = Papi 624 = Nofirkari 946 (SCHACK, chap. 61 = SETHE *Spruch* 271 *Schluss*).

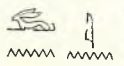


phémé un dieu. Remarquons à ce propos que la valeur impersonnelle de ,  a fait de ce thème verbal un élément de la conjugaison, en quelque sorte; si bien qu'ici, comme en d'autres passages, l'union entre le verbe et  apparaît tellement intime au scribe rédacteur du texte qu'il n'hésite pas à placer le thème verbal *avant* le déterminatif.

Si du Livre des Morts, où, naturellement, l'on pourrait relever d'innombrables exemples de  qui, *tous*, se traduisent aisément de même, nous passons à l'un des textes les mieux établis de la littérature égyptienne, je veux parler des Mémoires de Sinouhit<sup>1</sup>, nous constaterons que le sens de  *tou* reste bien le même.

Ex. (p. 19, l. 11):

 *ânx tou em nef-ou n doudou-k.* «Vie cela-est en les souffles de ton donner», c'est-à-dire: *la vie est en les souffles que tu donnes, il y a dans les souffles la vie.* Cf. également, ibid. ligne 3, p. 19:  *nen sodjem tou ren-à em ro nem-ou.* «Point audition cela-est mon nom en la bouche du héraut, mon nom n'a pas été entendu («il n'y a point entendre mon nom») dans la bouche du héraut. Remarque toujours l'inversion au passif qui nous est habituelle pour rendre la tournure égyptienne.

Quant à des idiotismes fréquents tels que:  *àou tou*  *oun ân tou* ils correspondent, si mon interprétation est correcte, la 1<sup>ère</sup> à: *voici que: cela est, il est que: il y a*; la 2<sup>ème</sup> à: *le fait d'être de cela*, que l'on traduit

<sup>1</sup> G. MASPERO, Le Caire 1908.

exactement, dans la plupart des cas, par *on fut*, sans cependant analyser l'exacte valeur de ces expressions.

Dans tous exemples précédents  *tou* se rattache à un verbe, ou à un thème verbal antérieur tel que ; il semble donc que  *tou* fût considéré dans l'usage comme une sorte d'enclitique, trop faible par lui-même pour subsister seul. C'est, je pense, une des raisons qui expliquent sa répétition dans des expressions telles que  *tou* *tou qebek*,  *tou tou mer, il fait frais, l'on aime*, où le mot à mot analytique donnerait, à mon avis: *cela est (que) il y a fraîcheur, cela est (que) il y a amour.*

Je crois inutile d'ajouter un plus grand nombre d'exemples à la démonstration d'une vérité qui, dès maintenant me paraît évidente. Il me semble avoir expliqué comment  *tou* possède à la fois une valeur démonstrative, une valeur substantive et une valeur correspondant en apparence à notre passif, ces significations résultant, d'ailleurs, l'une de l'autre.

Je voudrais, cependant, ne pas clore cette étude sans attirer l'attention sur l'inutilité d'une traduction de  *tou* par le *pronom de la 2<sup>e</sup> pers.* — Outre que cette signification n'est justifiée, à ma connaissance, par aucun texte, le seul exemple cité dans les grammaires que je possède n'étant nullement concluant et s'expliquant, à mon avis, tout aussi bien, sinon mieux, par le sens: *cela est, il y a.* Or, cette traduction ayant paru convenir à tous les textes précités, il n'y a, ce me semble, aucune raison pour en supposer une seconde tout à fait différente.

C'est ainsi que le seul exemple cité par BUDGE<sup>1</sup> me paraît devoir se traduire mot à mot:



## Notes

Sur la brochure de M. Gaillard: Les Tatonnements des Égyptiens de l'Ancien Empire à la recherche des animaux à domestiquer<sup>1</sup>.

Par

Ernst Andersson.

---

Je tiens à dire d'emblée que je ne prétends nullement faire, par ces lignes, la critique de la brochure de M. Gaillard. Le savant auteur expose brièvement son avis sur les essais auxquels les anciens Égyptiens se sont livrés de domestiquer et d'élever certaines espèces d'animaux. Il est certainement d'un grand intérêt d'apprendre son opinion, d'autant plus que les égyptologues, laissés à eux seuls, n'ont que peu de chance de pénétrer à fond l'histoire des animaux domestiques dans la vallée du Nil. Cette question est de celles qu'on ne parvient à résoudre qu'au moyen de la collaboration des zoologistes.

M. Gaillard examine dans sa brochure quelques-unes des représentations animales les plus connues des monuments de l'Ancien Empire:

1°. Une fresque de Mastaba de Rā-hotep à Meidoum. (Flinders Petrie, Medum, pl. XIV). Fin de la III<sup>e</sup> dynastie.

---

<sup>1</sup> Extrait de la Revue d'Ethnographie et de Sociologie. 1912, N° 11—12. 20 pages avec une planche hors texte. Paris, Leroux 1912.

2°. Les bas-reliefs du tombeau de Gem-ni-kaï. (von Bissing, Die Mastaba des Gem-ni-kaï, I, pl. XI et XII). VI<sup>e</sup> dynastie.

3°. Un bas-relief provenant du Mastaba de Méra. VI<sup>e</sup> dynastie.

J. de Morgan a fait reproduire plusieurs scènes du tombeau de Méra dans son important ouvrage: Recherches sur les Origines de l'Égypte — L'âge de la pierre et les métaux (Paris 1896), p. 171, fig. 509, 513, 521. M. Gaillard nous donne une nouvelle reproduction du célèbre bas-relief qui représente des boucs, des bœufs, une gazelle, un bouquetin, quelques antilopes et au registre inférieur, des hyènes. Cette reproduction a été faite d'après une photographie que M. H. Gauthier a prise du monument en question:

Pour parvenir à nous présenter ses intéressantes observations, M. Gaillard étudie les représentations du bas-relief du tombeau de Méra tout en examinant simultanément les figures de la fresque de Meidoum et celles du mastaba de Gem-ni-kaï.

Outre le bœuf dont je parlerai plus loin, M. Gaillard a pu déterminer les espèces suivantes d'animaux:

1°. La chèvre mambrine (*Hircus mambrinus* L.). Nom égyptien:   *oun-nou-tou*. On en voit quatre individus mâles représentés au registre supérieur du bas-relief du tombeau de Méra.

2°. La Gazelle dorcade (*Gazella dorcas* L.), nom égyptien:   *gehes*, a sa place du côté gauche du quatrième registre du même bas-relief. Devant elle figurent quatre animaux dans l'ordre qui suit:

3°. Le Bouquetin Beden ou Bouquetin de Nubie (*Ibex nubiana*, J. Cuvier). Nom égyptien:  *nâa*.

4°. Addax à nez tacheté. (*Addax nasomaculata*, Blainville). Nom égyptien:  *nou-tou*.

5°. Addax à nez tacheté. (*Addax nasomaculata*, Blainv., variété *suturosa*, Otto), nom égyptien:  *t'ebenou*.

6°. Oryx leucoryx. (*Oryx leucoryx*, Pallas). Nom égyptien:  *mahet'*. Pour le sens de ce nom comparer V. Loret, Le nom égyptien de l'Oryx (Arch. du Mus. Lyon, t. X, p. 175).

7°. Le registre inférieur porte diverses représentations de l'Hyène striée (*Hyæna striata*, Zimm.). Nom égyptien:  *heœet*.

M. Gaillard a examiné d'une manière fort intéressante ces diverses espèces. Il a rendu compte de leur physionomie générale, et il a indiqué pour chacune l'aire géographique actuelle.

Je m'arrête particulièrement à ce qu'il dit au sujet de la fréquence de l'hyène parmi les figurations anciennes. On a souvent confondu l'Hyène striée avec le Lycaon, connu aussi sous le nom de Cynhyène ou de Chien hyénoïde. Toutefois il est assez facile de distinguer les hyènes de l'espèce de Lycaon: «celui-ci ressemble tout à fait à un chien par la grande hauteur de ses membres postérieurs. Il est donc bien différent des hyènes dont le train de derrière est très surbaissé».

Pourquoi les Égyptiens ont-ils élevé l'hyène? On se figure que les habitants de l'ancienne vallée du Nil ont domestiqué, élevé et engraisé certaines espèces d'animaux pour les utiliser d'après leurs différentes qualités, pour se nourrir de leur viande ou pour les faire servir aux offrandes. M. Montet qui a étudié les scènes de boucheries dans les tombaeux de l'Ancien Empire<sup>1</sup> dit au sujet de l'hyène: «Nous

<sup>1</sup> Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. VII, fasc. I, p. 42. Le Caire 1909.

avons quelque répugnance à penser que les Égyptiens ont pu se nourrir de cet horrible animal; la chose toutefois est certaine. Au tombeau de Merruka, on peut voir des hyènes à l'étable, couchées sur le dos, les pattes liées, la bouche ouverte. Deux hommes y enfoncent des morceaux de viande et de volaille. Or, on n'a jamais engraisé, je pense, que les animaux destinés à la nourriture de l'homme».

M. Gaillard réplique qu'on peut supposer «que les Égyptiens espéraient, peut-être, pouvoir utiliser l'hyène, pour l'alimentation ou pour les offrandes, après l'avoir débarrassée de son odeur repoussante, au moyen d'une nourriture abondante et choisie». Il y a encore une explication. On voit, p. ex., sur un bas-relief du tombeau de Ptah-hotep à Sakkarah, des hyènes et des chiens de chasse tenus en laisse par un serviteur. Les Égyptiens n'auraient-ils pas employé l'hyène avec le chien *Thesem*, pour chasser dans le désert? Rien ne serait plus probable.

Je ne veux pas me prononcer sur la portée de ces hypothèses. Je reviens aux représentations de bœufs que porte le bas-relief du tombeau de Méra à Sakkarah.

On les rencontre aux deuxième et troisième registres. Celui-ci ne porte que des figurations de bœufs à longues cornes (*Bos taurus macroceros*, Dürst), tandis que, au deuxième registre, on a fait figurer, outre des bœufs à longues cornes, aussi un individu des bœufs sans cornes. Le nom égyptien

𓆎𓆏 est ici identique pour les deux espèces d'animaux.

L'année passée, j'ai publié quelques pages sur La Dénomination égyptienne des Bœufs sans cornes<sup>1</sup>. C'est le savant naturaliste suédois, M. Arenander, qui m'a suggéré l'idée de procéder à la recherche du nom que les anciens Égyptiens ont donné à la race sans cornes. Les monuments de l'Ancien Empire la désignent en général par le groupe 𓆎𓆏, et je

<sup>1</sup> Voir Sphinx, XVI, 5 pp. 145-164.

n'ai pas besoin de reprendre l'explication que j'ai essayé de donner du sens de ce groupe. J'ajouterai seulement qu'en écrivant mon mémoire, je n'ai pas eu l'occasion de consulter l'ouvrage de M. Maspero, Un manuel de hiérarchie égyptienne et la culture et les bestiaux dans les tableaux des tombeaux de l'Ancien Empire<sup>1</sup>. Pour compléter la bibliographie que j'ai dressée sur les premières pages de mon mémoire, je tiens à citer ce que M. Maspero a dit au sujet du groupe

 : (op. cit. p. 105). «Je ne crois pas que ce nom indique une espèce, car on voit des   qui ont la corne courte, d'autres qui ont la corne longue, d'autres mêmes qui appartiennent à la variété de bœufs sans cornes. Il est formé de  et de , qui, entre autres sens, a celui de *sceller*; ne faut-il pas y reconnaître une locution servant à désigner des animaux marqués d'un sceau ou destinés à être marqués d'un sceau et traduire [*bêtes*] *pour le sceau*? Les prêtres marquaient d'un sceau spécial les bêtes reconnues pures et bonnes au sacrifice; les *pour le sceau* ne seraient-ils pas les bêtes sur lesquelles on observait dès la première jeunesse les indices sacrés, qu'on séparait du commun des veaux, et qu'on nourrissait avec plus de soin pour les rendre dignes d'être sacrifiées quand le moment serait venu?».

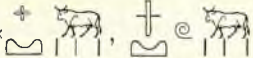
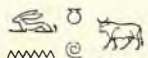
Cet essai d'explication ne modifie ma démonstration sur aucun point, ce me semble, mais il est d'une grande valeur pour nous faire comprendre les différentes manières dont s'est évoluée la conception du groupe  .

M. Arenander et moi nous sommes convaincus que les anciens Égyptiens ont possédé deux espèces de bœufs sans cornes qu'il importe de distinguer: 1°. *La race sans cornes*. 2°. *Les bœufs décornés artificiellement*. J'ai quelque difficulté de décider si l'individu qui est représenté au deuxième ré-

<sup>1</sup> Études Égyptiennes. Tome II — 1<sup>er</sup> fascicule. Paris 1888.

gistre du bas-relief du tombeau de Méra appartient à l'une ou à l'autre de ces classes de bœufs, mais j'incline à y voir un individu des bœufs décornés artificiellement.

J'ai cru reconnaître dans le groupe  le nom spécial des bœufs décornés artificiellement, mais je n'ai pas pu vérifier l'exactitude de cette supposition. Peut-être aura-t-on plus de chance d'expliquer ce que les Égyptiens ont voulu exprimer par la notion , lorsqu'on aura réussi à déterminer la vraie lecture du groupe. Jusqu'à nouvel ordre, je maintiens donc ma manière de voir<sup>1</sup>. Toutefois je crois utile de mentionner que, dans son excellent glossaire de l'Hymne au Nil<sup>2</sup>, M. Maspero écrit

ceci:  ouándou (?), subst. masc.: «le bœuf ou le veau gras (?), le veau sauvage (?)». — «La lecture du mot est incertaine encore. Les deux traductions contradictoires que j'ai proposées reposent: la première sur les tableaux thébains où l'animal est représenté (LEPSIUS, *Denkmäler*, t. II, pl. 129 et qui nous montrent des sujets gras sans cornes; la seconde, sur une étymologie qui, séparant les deux parties constituantes du mot, y reconnaîtrait les mots , *ounou* «le taureau chargeant» et , *douou*, «la montagne», soit «le bœuf de la montagne» ou, par suite, «le bœuf sauvage».

J'espère avoir le loisir de revenir un jour à mes études sur l'histoire des bœufs sans cornes dans la vieille Égypte et de leurs dénominations égyptiennes.

<sup>1</sup> Voir mon travail précité (*Sphinx* XVI, 5, p. 163, 164).

<sup>2</sup> G. MASPERO, *L'Hymne au Nil*. Bibliothèque d'Étude. Tome cinquième, p. 37. Cet ouvrage m'est arrivé vers la fin du mois de novembre 1912.

Upsala, mai 1913.

Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &C., in The British Museum. Part III. (50 Plates). Printed by Order of The Trustees. Sold at The British Museum. London 1912.

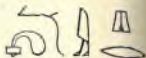
La suite de l'ouvrage *Hieroglyphic Texts*, etc., ne s'est pas fait longtemps attendre. J'ai eu l'occasion de rendre compte de la deuxième série dans le numéro XVII, 1, p. 24—25, du Sphinx, et je procède aujourd'hui à l'analyse de la troisième partie. Je remercie M. Budge de l'envoi qu'il a bien voulu me faire de ce beau volume.

C'est une longue série de stèles funéraires qu'on nous présente cette fois. Les stèles sont du Moyen Empire (dynasties XI—XV).

Quelques-unes de ces stèles sont de bons spécimens de l'art de la XII<sup>e</sup> dynastie, je pense en premier lieu à la stèle de Sarennoutet (pl. 31). D'autres ont des particularités de style très curieuses. Les stèles, reproduites sur les planches 1 et 2, portent des inscriptions à peu près hiératiques. Il y a des signes qui ont conservé leur graphie hiéroglyphique, tandis que la plus grande partie ont pris une forme linéaire ou purement hiératique, de sorte que ces spécimens de stèles présentent une espèce d'inscription mixte qui ressemble à celle qui couvre la stèle de Henit (cf. *Hieroglyphic Texts*, etc., Part II, 49).

La plupart des stèles n'ont pas été publiées auparavant et elles fournissent donc un bon moyen de compléter nos connaissances de cette sorte d'inscriptions. Parmi le reste de la série nous retrouvons des monuments dont nous connaissons quelques-uns depuis longtemps. Tels sont: 1°. La stèle d'Antef, fils Khati, etc., (pl. 4), publiée par Sharpe, *Inscr.* I, pl. 20. 2°. Une stèle en pierre calcaire attribuée à Mentouhotep et portant au registre

supérieur sept lignes d'inscription (pl. 5). La facture de ce monument est bonne. Sharpe l'a publié dans ses *Inscr.* I, pl. 18. 3°.

La stèle reproduite pl. 11 a été dressée par ordre du 

 en l'honneur de son fils Minhotep. Le personnage

I-kher-nefert nous est connu par sa stèle conservée au Musée de Berlin et publiée par Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos* (Sethe, *Untersuchungen*, IV, 2). 4°. L'inscription de la stèle portant le numéro 296 (pl. 13) offre des points de rapprochement au texte de la stèle n° 20043 chez Lange et Schäfer, *Catalogue Général du Musée du Caire, Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs*, I, p. 53. 5°. La planche XI du *Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)* de M. Budge donne une bonne reproduction photographique de la stèle qu'on voit pl. 29 du présent ouvrage. 6°. La planche 31 porte la stèle de Sarennoutet. Piehl a publié ce monument dans la troisième série de ses *Inscriptions Hiéroglyphiques*, pl. XVI, 6. Chez lui nous trouvons la leçon  (ligne 3—4) qui doit être

corrigée en  d'après la graphie qu'a le monument. 7°. On voit sur la dernière planche du présent volume une stèle provenant de Beni Hasan (tombeau 85) et publiée par Garstang, *Burial Customs of Ancient Egypt*, fig. 191, p. 185.

Les inscriptions qu'on a gravées sur les stèles illustrent, comme dit M. Budge dans son avis au lecteur, l'évolution du culte des morts à Abydos, et elles fournissent de bons matériaux à celui qui s'intéresse à noter les modifications qu'a subies, à cette époque, la rédaction des formules funéraires.

Je veux clore ces notes rapides en ajoutant quelques mots sur le bon travail qu'ont accompli M. Budge et ses collaborateurs en publiant cette longue série de monuments égyptiens. Ce genre de publications exige en effet beaucoup de temps et de peine. Il faut apporter la plus intense attention pour que les inscrip-

tions soient rendues d'une manière rigoureusement exacte. La lecture du présent volume m'a convaincu que les trois éditeurs: Budge, Hall et Lambert ont fait de leur mieux pour nous offrir des reproductions de textes d'une netteté admirable et d'une précision parfaite.

Upsala, mai 1913.

*Ernst Andersson.*

GASTON MASPERO, *Hymne au Nil*. Bibliothèque d'Étude, publiée sous la direction de M. ÉMILE CHASSINAT. Tome cinquième. Le Caire 1912. Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale. Prix: 20 fr.

Peu de temps après avoir reçu l'ouvrage de M. Golénischeff sur le Conte du Naufragé, constituant le tome second de la série de la *Bibliothèque d'Étude*<sup>1</sup>, j'ai eu l'avantage de recevoir le volume de M. Maspero sur l'Hymne au Nil. Les publications de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire se multiplient vite, et le Directeur de l'Institut est digne d'éloges pour la promptitude avec laquelle il en organise les travaux de sorte que l'égyptologie puisse en tirer le plus grand profit.

On sait, du reste, que M. Maspero est l'âme de cette entreprise. C'est sans doute lui qui a, le premier, formé le projet, il surveille la marche des travaux, et lorsque l'occasion s'en présente, il collabore lui-même à la Bibliothèque d'Étude en publiant un volume ou autre. Les Mémoires de Sinouhit qui ont ouvert la série des publications ont été rédigés par sa main habile, et aujourd'hui il nous présente une nouvelle édition de l'Hymne au Nil.

Si l'on veut dresser les notices bibliographiques concernant la vieille oeuvre littéraire égyptienne que nous appelons *Hymne au Nil*, il suffit de ne citer qu'un seul nom d'auteur: Maspero. Déjà en 1868, il a étudié et traduit en entier l'Hymne au Nil pour la première fois, et nous avons maintes fois eu recours à ce travail, qui porte le titre de *Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du Musée Britannique* (Paris, 1868). Depuis, trois

<sup>1</sup> Voir mon compte-rendu dans le Sphinx XVII, 2, pp. 59—64.

travaux ont suivi cette première publication: c'est d'abord F. C. Cook qui a traduit l'Hymne au Nil dans les *Records of the Past being English Translations of the Assyrian and Egyptian Monuments*, t. IV (*Egyptian Texts*), pp. 105—114 (traduction annotée, précédée d'une courte introduction); puis M. Amélineau a fait sa publication de l'Hymne dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses*, t. I, pp. 341—371; enfin en compulsant le *Recueil de Travaux*, on y retrouve, t. XIII, pp. 1—26, le titre suivant: P. Guieysse, Hymne au Nil. Ces trois traductions et transcriptions en hiéroglyphes de l'Hymne au Nil procèdent toutes de la première publication de M. Maspero. Et maintenant c'est lui encore qui, ayant le premier étudié cet hymne, en a fait la nouvelle édition. Il est heureux pour notre science qu'au milieu du surcroît d'occupations qui exigent sa surveillance personnelle, M. Maspero ait eu le loisir de rédiger et de nous présenter ce nouvel ouvrage sur l'Hymne au Nil. Il dit quelque part dans son travail qu'il a tenu à mettre l'Hymne au Nil en bonne place dans la *Bibliothèque d'Étude*: nous l'en remercions.

Les grands progrès qu'a faits l'égyptologie depuis le jour où parut la première édition de l'Hymne au Nil jusqu'à la publication de ce nouveau travail de M. Maspero, ressortent directement du rapprochement des deux éditions. La connaissance que nous avons actuellement du moyen et du vieil égyptien rend possible d'envisager, d'une façon plus rigoureuse, les difficultés qu'offre l'étude d'un texte de ce genre. Si autrefois on devait s'arrêter à publier le texte égyptien, le traduire et l'annoter, nous pouvons aujourd'hui, dans bien des cas, faire la critique des manuscrits et dégager, par la voie de la comparaison des variantes, un texte plus correct. M. Maspero souligne que pour l'Hymne au Nil, aucun des premiers traducteurs n'a songé à faire cette critique des manuscrits, et il ajoute avec raison qu'il y avait peu de chances qu'on eût pu y réussir avant la découverte de l'Ostracon Golénischeff.

L'ostracon Golénischeff qui est d'une valeur considérable pour l'édition critique de l'Hymne au Nil a «conservé le quart du texte et un peu plus. C'est un fragment de calcaire, à la partie inférieure duquel on voit les restes d'un rognon de silex noirâtre. Il a, sur l'une de ses faces, onze lignes tracées à l'encre noire en caractères assez fins, serrés l'un contre l'autre, avec points rouges et rubriques.» Le texte, qui est suffisamment correct, a été transcrit en hiéroglyphes, p. 18—20 du présent ouvrage. On y lit les cinq premiers versets de l'Hymne.

Un fragment de papyrus du Musée de Turin, publié ici pour la première fois, vient fort à propos pour rendre service à la rédaction de M. Maspero. Le fragment qui a été découvert par M. Grapow ne «porte malheureusement que des lambeaux de phrase dans la partie du texte qui correspond à Sallier II, XIV, 1—7 et à Anastasi VII, X, 8—XI, 7». On comprend d'emblée quel profit on aurait pu tirer de cette nouvelle rédaction de l'Hymne, si le texte avait été complet; les variantes que donne le fragment sont très significatives de la valeur du texte en qualité d'outil critique.

Deux manuscrits différents portent l'Hymne au Nil complet: le Papyrus Sallier II et le Papyrus Anastasi VII. C'est donc à l'aide de ces quatre documents: Sallier, Anastasi, Turin et l'Ostracon Golénischeff que M. Maspero a fait son texte de l'Hymne au Nil.

L'introduction s'ouvre par un intéressant compte rendu des différents manuscrits. Ici, M. Maspero donne à profusion des informations utiles sur l'histoire de chaque manuscrit et sur tous les détails dont il importe de se rendre compte avant d'opérer le classement des différents textes. Les papyrus Sallier II et Anastasi VII doivent provenir d'une même fouille entreprise, dit l'auteur (p. VI) «par les ouvriers indigènes à la solde des consuls européens dans les années qui suivirent l'expédition de Bonaparte. La tradition en était vivante encore à Gournah, vers 1881, lors de mon premier séjour en Égypte: quelques-uns en plaçaient

le site un peu au nord du temple de Déîr el-Médinéh, dans ce que les indigènes appellent l'Assassîf du Sud, les autres la transportaient aux magasins du Ramesséum. Il se peut qu'il y ait eu deux trouvailles distinctes dont le souvenir se serait confondu dans l'esprit des habitants; quoi qu'il en soit des origines modernes, la nature des papyrus et les renseignements qu'ils nous fournissent sur eux-mêmes prouvent que leur origine antique était une».

Dans cet ordre d'idées, M. Maspero s'étend sur les *explicit* qui terminent chacune des oeuvres contenues dans les deux papyrus Sallier II et Anastasi VII. Il s'agit d'arriver à comprendre l'expression  qui signifie littéralement «fait de...», «a fait [cet ouvrage] le scribe Un tel» (cf. p. X du présent ouvrage). On a cru que cette expression s'applique à l'auteur de l'ouvrage ou à celui qui a fait la composition littéraire, mais M. Maspero est d'avis qu'il faut expliquer cette locution d'une toute autre façon. Il nous invite à nous représenter la librairie égyptienne: «les livres étaient transcrits dans des ateliers spéciaux, sans doute attachés à des temples pour la plupart». Outre le corps des copistes ordinaires, il y avait naturellement des contremaîtres et des chefs d'atelier. Le chef d'atelier, le libraire en chef, «avait à sa disposition un certain nombre de manuscrits de dates diverses, dont ses subordonnés recopiaient le texte». Le chef d'atelier corrigeait leurs copies. D'après cette explication, l'expression  doit s'appliquer à l'édition de l'ouvrage. Les papyrus Sallier II et Anastasi VII qui sont déclarés l'oeuvre du même personnage, le «libraire» Annana,  d'Annana, auraient donc pu sortir de son atelier, et ils auraient été *faits* d'après un de ses livres.

Pour les deux autres documents, le fragment de Turin et l'Ostracon Golénischeff, nous apprenons que le fragment de Turin est de la XX<sup>e</sup> dynastie. M. Grapow, qui a découvert ce

fragment, a eu l'obligeance de le communiquer à M. Maspero. L'Ostracon Golénisheff a été soumis à une étude minutieuse. «L'écriture, dit M. Maspero, me paraît être du même type que celle des manuscrits de la XX<sup>e</sup> dynastie commençante, tels que le *Conte du Prince Prédestiné*, mais un peu plus lourde, et, pour cette raison, je crois que certains seront tentés de l'attribuer à la première moitié de la XVIII<sup>e</sup> dynastie.» Il faut cependant remarquer que l'inégalité de la pierre ou de la terre cuite qu'on employait souvent à la place du papyrus, donne à l'écriture un caractère spécial.

La deuxième et la troisième partie de l'Introduction donnent une brillante analyse des différents documents. M. Maspero attire d'abord l'attention sur le fait que le texte n'est pas identique dans nos quatre manuscrits. Il examine verset après verset, en les rapprochant l'un de l'autre d'après les diverses formes qu'ils ont prises, et il veut déduire par cette voie un texte correct qui s'approche autant que possible de celui de l'archétype. L'Ostracon Golénisheff est l'élément constitutif dans cet arsenal d'outils de critique. M. Maspero souligne à plusieurs reprises la grande valeur de cet unique document. Il y a dans cette analyse critique des points que j'aurais voulu noter ici, mais je suis contraint à ne citer que quelques portions des conclusions intéressantes auxquelles son analyse a conduit notre savant auteur :

1°. Les trois manuscrits Sallier II, Anastasi VII et l'Ostracon Golénisheff «se laissent ramener à un même original, lequel doit ne pas être très éloigné du texte de l'archétype». On pourrait toutefois les séparer en deux groupes : a) l'Ostracon ; b) les deux papyrus.

2°. Les papyrus Anastasi VII et Sallier II, «écrits dans la seconde moitié de la XIX<sup>e</sup> dynastie, descendent d'un manuscrit ou d'une famille de manuscrits, dont le texte était déjà corrompu par une série d'erreurs de copie ou d'audition interne souvent très graves».

3°. L'Ostracon Golénisheff est un peu plus ancien, il

présente un texte correct et doit servir de base de l'édition critique.

4°. Des deux papyrus Sallier et Anastasi, le papyrus Anastasi VII a conservé en général les meilleures leçons. C'est sur lui que M. Maspero s'est appuyé pour établir son texte de l'hymne, à partir de l'endroit où l'Ostracon Golénisheff ne peut plus rendre service.

Je voudrais signaler les grands mérites qui sautent aux yeux à la lecture du texte de l'Hymne et du glossaire qui l'accompagne. Le texte a été reconstitué non pas par la voie d'adaptation arbitraire, mais par un rapprochement critique de tous les manuscrits qui sont actuellement à notre disposition. Nulle part on n'aperçoit l'effort de moderniser le vieux texte, j'entends cette façon moderne qui relègue les graphies antiques pour mettre à leur place une nouvelle reproduction typographique d'après le principe : une ligne d'impression pour chaque proposition ou pour chaque membre de phrase. M. Maspero a établi le texte de l'Hymne en le transcrivant d'une manière qui correspond aux intentions du compositeur antique. Je n'ai pas besoin de dire que ce procédé est le seul qui doive être appliqué aux éditions des textes égyptiens : j'ai osé, à plusieurs reprises déjà, proférer le même avis. À cette excellente manière de rédiger le texte correspond parfaitement un glossaire qui contient tous les mots du texte, transcrits au moyen de lettres d'alphabet que chacun peut prononcer, le sens de ces mots et les explications grammaticales des passages difficiles. Voilà en peu de mots les qualités qui caractérisent l'ouvrage de M. Maspero.

Upsala, mai 1913.

*Ernst Andersson.*

G. MASPERO, *Essais sur l'art égyptien*. Paris 1912. E. GUILMOTO, Éditeur. VII + 275 pages in-4°. Avec de nombreuses planches et figures dans le texte. Prix: 25 francs.

C'est un compact volume que M. Maspero a composé en y réunissant un grand nombre d'essais sur l'art égyptien. L'ouvrage qui comprend le résultat des études perspicaces que le savant auteur a pu pousser pendant un espace de plus de trente ans, n'offre pas une suite cohérente de matières. M. Maspero a eu le choix libre. Ce sont diverses manifestations caractéristiques de l'art égyptien que M. Maspero nous explique, et la nature même de cette disposition du travail entraîne nécessairement une certaine répétition de la conception de l'art dont l'auteur s'est fait l'interprète. L'œuvre n'y a rien perdu. Grâce au procédé de les développer en plusieurs endroits du livre, les idées que l'auteur profère ressortent avec fermeté et avec ampleur.

M. Maspero possède une connaissance approfondie de l'art égyptien. Cette connaissance est arrivée au plus haut degré de perfection, puisque M. Maspero a pu passer de longues années de sa vie dans le pays des Pharaons, où la fonction qu'il remplit comme Directeur du Service des Antiquités lui a assuré des excellentes occasions de pénétrer la culture des anciens Égyptiens. Et il a eu les qualités pour le pousser à fond et d'une manière qu'on ne saura peut-être jamais apprécier à sa vraie valeur et qui a ouvert à notre science de riches moyens d'évolution.

Chacun des nombreux essais que contient le présent volume de M. Maspero font la même impression de l'esprit perçant et de la finesse dans la conception qui sont les caractères distinc-

tifs de M. Maspero comme connaisseur de l'art égyptien. La statuaire égyptienne et ses écoles, article réimprimé du *Journal des Savants*, 1908, p. 1—17, se base sur les *Denkmäler aegyptischer Skulptur* de M. de Bissing. Mais M. Maspero adresse, entre autres, une critique à M. de Bissing que je crois utile de mentionner. Il s'agit de se bien rendre compte de ce qu'il a existé en Égypte non pas une École unique de sculpture, mais qu'il « y en eut toujours au bord du Nil plusieurs qui possédaient chacune leurs traditions, leurs poncifs, leurs façons d'interpréter le costume ou la pose des individus, et dont les œuvres ont une physionomie assez particulière pour qu'on sépare aisément l'un de l'autre les groupes qu'elles forment ». On comprend qu'il y a là un point auquel il importe de réfléchir. — L'essai sur Quelques portraits de Mycérinus, provenant de la *Revue de l'art ancien et moderne*, 1912, t. XXXI, p. 241—254, est un bon exemple de la finesse avec laquelle M. Maspero a procédé pour nous expliquer la vraie nature des statues des rois. — On retrouve ensuite une intéressante étude, intitulée : Tête de scribe de la IV<sup>e</sup> ou de la V<sup>e</sup> dynastie (Musée du Louvre), puis un article sur Skhemka, sa femme et son fils, groupe trouvé à Memphis (Musée du Louvre). — Le scribe accroupi du Musée du Louvre et le nouveau scribe du Musée de Gizéh ont fourni matière à deux brillants articles. — Mais je ne saurais énumérer la grande suite d'essais. J'attire l'attention sur les articles suivants : Le Nain Khnoumhotpou, La Cachette de Karnak et l'École de sculpture thébaine, La vache de Dêir-el-Baharî, La statuette d'Aménôphis IV, Sur quatre têtes de Canopes, découvertes à Thèbes dans la vallée des rois, Les bijoux égyptiens du Louvre, Le trésor de Zagazig, etc., etc.

Je remercie M. Maspero de cet instructif volume. L'impression du livre est bonne, et les clichés typographiques ont été exécutés d'une manière fort excellente.

Upsala, mai 1913.

*Ernst Andersson.*

G. MASPERO. Le ka des Égyptiens est-il un génie ou un double?  
[Memnon, Zeitschrift für die Kunst und Kultur-Geschichte  
des Alten Orients, Band VI, Heft. 2 und 3, 1912].

Nach der Anschauung der alten Ägypter war der Mensch ein ziemlich kompliziertes Wesen. Er bestand danach aus dem Leib (*Chet*), der Seele (*Ba*), dem Schatten (*Chaibet*), der Mumie (*Sah*), dem Namen (*Ren*) und dem *Ka*. Von diesen ist der *Ka*, der ein altertümliches Gepräge trägt und eine bedeutungsvolle Rolle in den Vorstellungen des alten Volks gespielt hat, Gegenstand verschiedener Erklärungen gewesen.

G. Steindorff erklärt den *Ka* als eine Art Schutzgeist oder Genius, den Götter, Könige und Menschen bei ihrer Geburt erhalten. Unsichtbar folgt er dem Menschen durchs Leben und wird auch im Jenseits für das Wohl seines Schützlings sorgen. Zu diesem Zwecke hat man eine Statue des *Ka* ins Grab gestellt. Diese Statuen sind nach Steindorff nichts anders als die steinernen Abbilder der betreffenden Personen. Für euphemistische oder pleonastische Ausdrücke hält Steindorff die für die *Ka*-Erklärungen bedeutungsvollen Begriffe   und  [Vgl. G. Steindorff, Der *Ka* und die Grabstatuen, Zeitschrift für Ägyptische Sprache 1910].

In seiner instruktiven Untersuchung «Le ka des Egyptiens, etc.» hat G. Maspero die Auffassung Steindorffs von der *Ka*-Vorstellung eine ausführliche Kritik unterworfen und zugleich seinen eigenen Standpunkt in dieser Frage präzisiert.

Nach einer kurzen Historik von der Behandlung des *Ka*-Begriffs in der wissenschaftlichen Litteratur erklärt Maspero, dass

die Distinktion, die Steindorff zwischen dem Ka und besonders dem Ba, der vogelgestaltigen Seele, aufgestellt hat, unhaltbar ist.

Denn man findet in den Pyramidentexten    ebenso oft

wie , eine Schreibung, auf die Steindorff sich als einen

Beweis für die göttliche Natur des Ka berufen hat. In dieser Beziehung ist Ka — nach Maspero — ebenso wohl wie die Seele ein Bestandteil des Menschen, des lebenden sowohl wie des toten.

Maspero macht weiter Steindorff gegenüber geltend, dass Götter, Könige und Menschen bei ihrer Geburt keinen Ka, der von aussen zu ihnen kommt, erhalten. Mit Hinweis an die Darstellung von der Schöpfung des Ka, die in dem Geburtsraum des Tempels von Dêr el-bahri und des Luksor-Tempels wiedergegeben ist, betont Maspero, dass der Ka und der Körper zu gleicher Zeit aus demselben Stoff erschaffen werden, von demselben Geist beseelt sind und dass beide auf natürliche Weise aus dem Mutterleib hervorgehen. Der Ka ist also nach Maspero von derselben Natur wie die übrigen Bestandteile des Menschen. Er ist folglich kein Gott in Analogie mit dem Genius der Römer, denn er unterscheidet sich von ihm hinsichtlich des Ursprungs, äusserer Form und der Rolle, die er nach dem Tode des Menschen spielt. Er ist nicht ein «*dieu générateur*», sondern ein «*dieu engendré*». Zu bemerken ist auch, dass nach dem Glauben der Römer respektives Subjekt nur einen Genius besitzt, während dagegen die Ägypter sich mehrere Kas zuerteilen.

Betreffs der Statuen hebt Maspero hervor, dass sie als Sitz für die Kas (support du Kà) dienen. Sie waren unvergängliche Körper, dauerhafter als die aus Fleisch und Blut. Wenn jemand seinen Namen in die Statue einritzte, wurde sie beseelt. Sie wurde die Person selbst zu Leib und Ka.

  und  sind nach Maspero Bezeichnungen für reine Realitäten, nicht pleonastische oder euphemistische Aus-

drücke. Hait-ka besass dieselbe Bedeutung für den Ka des Toten wie das einfache Hait für den Lebenden.

Aus der interessanten Untersuchung geht als Resultat hervor, dass Maspero die Genius-Erklärung verwirft und an dem früheren Standpunkt festhält, den Ka als ein Doppelwesen des Menschen zu betrachten.

Upsala den 5. juni 1913.

*Pehr Lugn.*



# Les rois Mentouhotep.

Par

G. Daressy.



Dans ces dernières années il a été publié plusieurs mémoires tendant à établir une classification des rois dits de la XI<sup>ème</sup> dynastie. L'accord est à peu près complet pour la place à attribuer aux premiers membres de cette lignée, mais le nombre et l'ordre de succession de leurs descendants, qui s'appelaient tous Mentouhotep, n'est pas encore bien réglé. Puisque la discussion n'est pas close je demande à intervenir dans le débat pour présenter quelques observations qui pourront être utiles.

I. Je ne crois pas à l'existence du roi  



dont M. de Bissing<sup>1</sup> fait un personnage

distinct du  .

Tout au plus peut-on supposer une erreur du lapicide qui aura mis  au lieu de , mais cette erreur n'était pas une incorrection et ne valait pas la peine d'être rectifiée sur la pierre. Il ne faut pas trop insister sur la confiance qu'on peut avoir dans les « documents officiels », car les preuves ne manquent pas que les scribes royaux n'étaient pas plus à l'abri des inadvertances que les

<sup>1</sup> F. VON BISSING, Encore la XI<sup>e</sup> Dynastie dans le Bulletin de l'Institut Français. T. X, p. 196 et suivantes.

écrivains ordinaires, et le maléchisme était déjà en vigueur dans l'antique Egypte. Il est certain qu'au commencement de la XI<sup>e</sup> dynastie on avait l'habitude, plus qu'à aucune autre époque, de désigner le souverain par son «nom d'Horus», identique alors au «nom de nebti», de préférence au «nom de roi des deux régions» si bien que le prénom de plusieurs Entef nous est encore inconnu. Que la personne chargée de tracer les inscriptions du temple de Gebelein ait fait confusion, il n'y a là rien d'extraordinaire; après avoir mis  avec l'intention de mettre  à la suite, la vieille habitude de mentionner le souverain par son nom d'Horus

lui aura fait dessiner , et le graveur aura suivi aveuglément le tracé. Les Egyptiens, aux moments où le protocole était concis, n'attachaient pas une importance excessive à la distinction de ses différentes parties; , , , , ne sont là que pour séparer les différents pré noms divins du roi, et une légère confusion ne tire pas à conséquence. Au ouady Hammamat<sup>1</sup>, Psamétik II est appelé  ()

les noms de roi du Midi et du Nord et d'Horus d'or sont confondus; sur une dalle de Mehallet el Kébir<sup>2</sup>, on a par contre dans lequel le titre «Horus» précède seul le nom de ka et celui de roi des deux régions, alors que «Horus d'or» est suivi, outre ce qui lui revient, du cartouche nom propre. Bien que ce soit là aussi un monument officiel, ayant sans doute fait partie d'un temple, le graveur n'a pas cru commettre de faute contre le protocole en sacrifiant le classement régulier au plaisir de combiner un en-

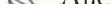
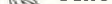


<sup>1</sup> COUYAT et MONTET, Inscriptions du Ouady Hammamat n° 100.

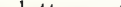
<sup>2</sup> DARESSY, Notes et Remarques, CLXXIX, dans le Recueil, T. XXIII. p. 126.



3°  la concubine royale Tourn, probablement différente de la reine dont la tombe avec le sarcophage est au fond de la vallée;

4°  la concubine royale Tennet ou  
 Anet;

5°   le roi Mentouhotep; puis  
des noms accompagnés de dates:

6°  et { . C'est probablement la même personne que le n° 2 ci-dessus, avec le titre écrit en toutes lettres et une date de l'an 28.

7° {  $\begin{array}{cccc} \triangle & \cap & \parallel & \text{diagonal lines} \\ \odot & \cup & \text{vertical lines} & \end{array}$ . L'an 35, suivi d'une indication illisible.

8° {  l'an 42...

La dernière date n'est pas de lecture absolument certaine, mais l'an 35 est bien net. Un seul Mentouhotep semble avoir eu un règne aussi long, c'est    qui gouverna la Thèbaïde pendant au moins 46 ans (stèle de Turin) et par suite la prêtresse d'Hathor, concubine royale Ament a dû vivre et mourir sous ce roi<sup>1</sup>.

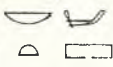
III. Une des questions les plus controversées est celle de la position relative des Mentouhotep  et , l'antériorité des constructions de l'un ou l'autre roi à Deir el Bahari étant encore en litige; le problème me semble résolu par le simple examen du papyrus royal de Turin qui classe  juste avant , dernier roi de la dynastie. Il n'y pas à comparer ce papyrus avec les tables d'Abydos et de Saqqarah; ces dernières ne sont qu'une liste

<sup>1</sup> Les cercueils ont été décrits par LACAU, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, nos 28025 et 28026.

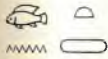
des rois vénérés spécialement dans le temple ou la localité; peu importait qu'ils soient rangés selon l'ordre exact de succession, et même la liste de la Chambre des Ancêtres, qui est de la même catégorie, les a cités un peu au hasard. Au contraire le papyrus de Turin donnait une série complète dressée en ordre chronologique selon des documents sérieux, et il n'y a pas lieu de le tenir en suspicion; c'est pourquoi je n'hésite pas à placer  après  et je crois en avoir trouvé une nouvelle preuve (voir plus loin V).

IV.  et  sont bien un seul et même roi puisque le papyrus Abbott précise que la sépulture de ce dernier se trouvait dans , que d'autre part une

statue trouvée par M. Legrain à Karnak<sup>1</sup> mentionne 

, que  <sup>2</sup> est la même déesse dont M. Naville a trouvé la si belle statue et qu'enfin les nombreux outils votifs portant une légende d'Hatchepsu ou des Thotmès trouvés à Deir el Bahari, annoncent qu'ils ont été faits lors des constructions dans  ou , nom de cette vallée et du temple sous la XVIII<sup>e</sup> dynastie.

Antérieurement à la construction du temple de la reine et de la chapelle d'Hathor, Deir el Bahari tirait son nom de l'édifice de  puisque la stèle de Senusert III l'appelle

 <sup>3</sup> et que les fouilles ont produit des monuments témoignant que le culte de ce Mentouhotep déjà

<sup>1</sup> LEGRAIN, Catalogue Général des Statues, n° 42122 inscr. d.

<sup>2</sup> NAVILLE, The XI<sup>th</sup> dynasty temple at Deir el-Bahari, pl. XXV, E.

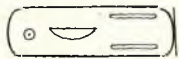
<sup>3</sup> L'allongement du  dans le cartouche de la fin de la 4<sup>ème</sup> ligne remarqué par M. DE BISSING n'est d'aucune importance; c'est un défaut graphique comparable à la déformation du pain du signe  de la 6<sup>ème</sup> ligne si différent de celui de la ligne 5.

en honneur sous la XII<sup>e</sup> dynastie s'est prolongé jusque sous le Nouvel Empire. Je ne sais si l'on a signalé un graffito, simple cartouche de ce roi, tracé à une époque inconnue, vers la partie supérieure du chemin de chèvre qui escalade à pic la montagne tout à côté et au nord du temple d'Hatchepsu pour rejoindre le sentier ordinaire de la Vallée des Rois par le plateau.

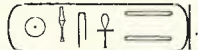
V. En examinant à nouveau les fragments de stèles que j'ai publiés dans les Annales, T. VIII, j'ai observé que la partie inférieure du bloc cintré (n° 11, p. 244) est coupée droit: ce n'est donc pas un morceau brisé, mais une pièce entière, et comme on n'a guère d'autres monuments ayant cette forme, il est à peu près certain que cette pierre était posée au-dessus d'une autre. Or si l'on tient compte que ce morceau est parvenu au musée en même temps que les fragments n° I, que le style est le même, que la largeur est la même (de 0,62 à 0,63), il me paraît fort vraisemblable que le tout a appartenu à un seul monument, une stèle en deux pierres. Autre fait nouveau: le dernier signe de la troisième ligne de la dalle n° I n'est pas , comme j'avais lu et publié, mais , en sorte que c'est une probabilité de plus pour qu'on ait eu là le même nom      qui figure dans la pierre arrondie. Je suis par suite d'avis que le chancelier avait préparé sa tombe et sa stèle du temps du roi   , car la dalle rectangulaire formait un monument bien complet, avec bordure dans le haut, date en tête; mais notre personnage ayant survécu à ce roi et étant maintenu dans les honneurs par son successeur<sup>1</sup> aura jugé bon de le

<sup>1</sup> C'est par inadvertance que j'ai laissé passer la faute  , au lieu de  , dans la note rectificative, Annales T. IX p. 96. Je joue de malheur avec les corrections, car dans les Annales T. IX p. 70, voulant sig-

mentionner; c'est alors qu'il aura fait ajouter au dessus de la stèle rectangulaire la pierre cintrée datée de ☉  , ce qui fournirait un argument décisif pour l'ordre de succession de ces deux souverains et serait un indice qu'il n'y a pas eu d'autre roi entre eux.

VI. Un Mentouhotep qui a pour nom d'Horus  et pour prénom  n'est guère connu que par des inscriptions du Ouady Hammamat. A cause de la signification de son nom on a eu tendance à le classer vers la fin de la dynastie comme prédécesseur ou successeur immédiat de ☉  . On n'a trouvé aucun monument de lui à Deir el Bahari, il n'est pas mentionné sur la stèle du Caire; il y a donc peu de chance pour qu'on doive l'intercaler entre ☉   et ☉  ; d'autre part le papyrus de Turin

nous empêche de le mettre entre ce dernier roi et ☉   . Il ne me paraît nullement nécessaire de chercher sa place de force parmi les derniers membres de la famille par application d'une interprétation abusive de son nom. Pour chaque roi le protocole officiel était rédigé au moment de l'accession au trône, il ne faut donc pas y chercher une relation avec les faits historiques qui ont eu lieu sous son règne<sup>1</sup>; tout au plus les titres pourraient-ils avoir été choisis en rapport avec les faits et gestes du nouveau souverain alors qu'il n'était que prince héritier. Mais il ne faut pas oublier que les titres sont avant tout solaires; «Râ est maître des deux terres»

\_\_\_\_\_ naler un nouveau roi de Gebelein, une lettre est tombée du cartouche, qui est à lire en réalité .

<sup>1</sup> C'est bien par hasard que Ramsès II a donné raison à l'épithète  qu'il avait prise en montant sur le trône. Presque tous les rois de la XX<sup>e</sup> dynastie se sont emparés de ce titre sans parvenir à le justifier.

peut fort bien ne correspondre à aucun évènement terrestre, puisque tout prince prétendant descendre du Soleil sépare par sa personne le monde en deux parties dont il dit être le maître, que son autorité s'étende sur toute l'Egypte ou soit réduite à s'exercer sur une seule province. Dans l'inscription n° 1 du Ouady Hammamat<sup>1</sup> le général



dit avoir exercé son activité dans la montagne, de



au sud jusqu'à



au nord. Il est

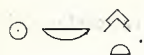
probable que Menat-Khoufou marquait la limite nord de la région soumise alors à l'autorité de Mentouhotep. On sait

que sous Entef le royaume thébain n'allait pas plus loin que le nome Aphroditopolite, car plus bas s'étendaient les états des princes d'Assiout inféodés aux rois d'Héracléopolis. Entre cet Entef et notre Mentouhotep la puissance des Lycopolites avait été abattue et le domaine royal avait atteint les environs de Minieh; cet accroissement n'a pu vrai-

semblablement avoir lieu sous le règne de dont on n'a pas de monuments datés au delà de l'an II. Si l'on tient à lier le nom du roi à des évènements politiques, on peut admettre que ces acquisitions étaient récentes et semblaient présager l'union de tout le pays sous un sceptre unique; d'où par anticipation le choix d'un prénom qui ne fut pas conforme à la réalité, car l'unité ne se produisit que sous

qui dû à cela d'être considéré comme un héros

national et divinisé. Je place donc avant



VII. Le graffito du Sabah Rigaleh où l'on voit un roi

Entef rendant hommage à a fortement gêné les égypt-

<sup>1</sup> COUYAT et MONTET, Inscriptions du Ouady Hammamat p. 32.

tologues; ne pourrait-on pas alléger la XI<sup>ème</sup> dynastie de ce roitelet embarrassant? Il est maintenant reconnu qu'il existe deux séries de rois Entef, l'une qui précède nos Mentouhotep, l'autre qui doit se classer entre la XII<sup>e</sup> et la XVIII<sup>e</sup> dynastie: je suis tenté de croire que nous avons affaire à l'un des membres de cette seconde série. Le chancelier Khati envoyé au Gebel Silsileh — peut-être pour chercher des pierres nécessaires à la construction ou à la réparation d'un édifice à la mémoire du dieu    — aura cru bon de témoigner de sa ferveur en se représentant deux fois devant ce roi divinisé. Une première fois il est seul devant le héros, une seconde fois il s'est mis derrière son souverain<sup>1</sup> auquel il a donné une taille moindre que celle du dieu, lequel est suivi de la reine    . Dans le premier de ces tableaux Mentouhotep n'est pas revêtu des attributs royaux, il est costumé en Osiris, la mitre en tête, le fouet à la main. Ce n'est guère l'habitude qu'un fonctionnaire représente son souverain (le suzerain de son maître si l'on adopte l'ancienne hypothèse qu'Entef n'était qu'un vice-roi) sous forme de momie et ceci me semble démontrer que l'adoration s'adresse à Mentouhotep divinisé, celui que plusieurs monuments nous montrent avoir été vénéré à l'égal d'Amon. Il n'y a pas à Sabah Rigaleh et environs de graffiti qu'on puisse certainement attribuer à la XI<sup>e</sup> dynastie, par contre il y a plusieurs cartouches de rois de la fin du Moyen Empire:  <sup>2</sup>,    Sebek m saf et    Apapi(?)<sup>3</sup>. Il me paraît donc raisonnable d'attribuer à la même époque l'Entef de Sabah Rigaleh et de dégager ainsi le tableau de la XI<sup>e</sup> dynastie.

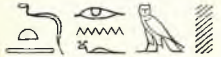
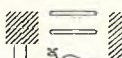
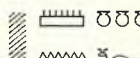
<sup>1</sup> F. PETRIE, A Season in Egypt. nos 443 et 489.

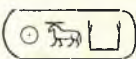
<sup>2</sup> F. PETRIE, Annales T. V p. 144.

<sup>3</sup> F. PETRIE, A Season in Egypt nos 385 et 397.

VIII. A propos de  j'ai à signaler qu'il faut rayer de la liste des monuments de ce roi les pierres trouvées par le D<sup>r</sup> Schweinfurth au nord de l'entrée de la Vallée des rois et auquel l'attribution en avait été proposée par M. Sethe<sup>1</sup>. Ce ne sont pas des blocs provenant d'un temple<sup>2</sup> mais de menus fragments ayant 0<sup>m</sup>,10 de longueur au maximum, et il suffit de les voir pour se convaincre que loin de dater de la XI<sup>e</sup> dynastie ce ne sont que des débris de monuments de basse époque, peut-être saïtes. Ils semblent avoir appartenu à deux ouvrages différents; au premier appartient

1<sup>o</sup> le morceau où l'on voit  entre deux hauts de sceptres  formant encadrement et supportant le ciel, 2<sup>o</sup> 

. Il semble que ç'ait été l'encadrement d'une stèle-niche, ayant 0<sup>m</sup>,038 de largeur, bordé extérieurement par un gros boudin. Les autres morceaux proviennent peut-être d'une stèle analogue, mais le montant a 0<sup>m</sup>,055 de largeur; ils portent 1<sup>o</sup> , 2<sup>o</sup> , 3<sup>o</sup>  entre les bas de deux sceptres d'encadrement. Il n'est donc pas certain que tout soit à attribuer au même roi. 

n'est pas encadré et il n'est pas sûr que ce soit un «nom de ka»; au plus, en se rappelant qu'au Gebel Barkal un Piankhi se fait appeler   pourrait on émettre l'hypothèse que  pourrait être un qualificatif d'un roi éthiopien, comme Tonnat-amen ().

IX. Je ne vois pas pourquoi on attribue un numéro d'ordre aux premiers Entefs qui de leur aveu même n'ont jamais été que  , sans exercer aucune prérogative

<sup>1</sup> Zeitschrift 1904 p. 24.

<sup>2</sup> GAUTHIER, Livre des Rois, p. 245, X.

royale. C'est s'exposer à être obligé de remanier la numérotation chaque fois qu'on découvrira un prince thébain portant ce nom antérieur à ceux déjà connus; on ne devrait les tenir pour rois que du jour où ils s'intitulent Horus et fils du Soleil. J'admettrai donc seulement dans la dynastie:

1°    Entef I.

2°     Entef II.

3°     Mentouhotep I.

4°       Mentouhotep II.

5°       Mentouhotep III.

6°       Mentouhotep IV.

7°       Mentouhotep V.

X. Je ne veux pas allonger ces notes par une étude d'ensemble de la dynastie qui pourrait m'entraîner bien loin, mais faire remarquer que lorsque le temps sera venu où nous serons possesseurs de documents assez nombreux ou précis pour fixer la chronologie de cette époque, il y aura lieu de changer la désignation que nous donnons à cette famille. Les égyptologues ont adopté les divisions employées par Manéthon qui avait dressé ses listes d'après des documents puisés en Basse Egypte, d'où présence dans son tableau de deux dynasties héracléopolitaines, la IX<sup>e</sup> et la X<sup>e</sup>, avant la XI<sup>e</sup> diospolitaine. Les extraits de Manéthon relatifs à la XI<sup>e</sup> dynastie qui nous ont été transmis par Africain et Eusèbe sont incorrects, il est possible qu'il y ait en «3 rois régnant 43 ans dont Ammenemès qui régna après 16 thébains». Ammenemès est évidemment Amen-m-hâ qui gouverna pendant 29 ou 30 ans et que nous classons dans la XII<sup>e</sup> dynas-



Je reçois à l'instant de M. Naville son article «La XI<sup>e</sup> dynastie, II» dans lequel est maintenu le classement de   } avant   . En raison du fait nouveau apporté par la stèle du Caire qui me semble en faveur de l'ordre inverse, il faut attendre que de l'examen par nos confrères du temple de Deir el Bahari et de la stèle sorte la solution du problème dont pour le moment les données paraissent contradictoires.

Il est entendu que les remarques I ci-dessus sur l'emploi indifférent des titres royaux ne s'applique qu'à la période pharaonique et que la question de leur valeur à l'époque thinite est réservée.

*G. Daressy.*

---

# Analyse d'une masse résineuse égyptienne ayant servi à l'embaumement d'animaux sacrés conservés au Musée de Neuchâtel.

Par

L. Reutter.

Monsieur le Professeur Jéquier, m'ayant remis un volumineux paquet de bandelettes entourant une dizaine de corps d'oiseaux momifiés, séparés les uns des autres, me pria d'entreprendre l'analyse des masses résineuses ayant servi à conserver et à embaumer ces restes d'animaux.

Tout en le remerciant de sa confiance, je me bornerai d'énumérer succinctement les diverses réactions spécifiques, qui me permirent de conclure à la présence de telle ou telle substance.

Ces bandelettes de couleur jaune brunâtre entouraient de petits paquets brunâtres, formés d'une masse pulvérulente d'os, dont M. le Professeur Fuhrmann a bien voulu entreprendre la détermination.

Traitées successivement par l'éther, par de l'alcool, par du chloroforme, par de l'eau chaude et acidulée, elles abandonnaient à ces différents solvants des acides résineux des résines et de l'asphalte abandonnant des parties végétales et animales insolubles.

1) *Leur solution étherée* jaune pâle, non fluorescente, ni trouble, ne peut renfermer des baumes, d'Illourie, de la Mecque,

de Gurjun qui l'eussent rendue fluorescente en vert-bleutée, ni du mastic, qui l'eut rendue louche.

Évaporée elle abandonnait un résidu jaune pâle, d'odeur térébenthinée, dont l'arome devenait plus caractéristique au chaud. Ce résidu traité par de l'acide chlorhydrique donnait une solution jaune pâle, qui ne prenait pas une fluorescence bleutée par addition d'ammoniaque. Nous pouvons donc conclure à l'absence des gommes à ombelliférone (*Galbanum*, *Sagapène*, *Ase fétide*, etc.).

Cette solution éthérée agitée avec des solutions aqueuses de carbonate d'ammonium, de carbonate de sodium, de bisulfite de sodium, abandonnait à ces dissolvants des acides résineux ou résinoliques mais non de l'acide cinnamiqué et de la vanilline, etc. Nous pouvons d'ores et déjà conclure à l'absence du *Styrax*, du *Storax* comme les réactions suivantes le prouvent aussi. Cette solution éthérée additionnée d'acide sulfurique forme à la ligne de contact des deux liquides un anneau jaune pâle, et additionnée d'acide nitrique, d'acide chlorhydrique, d'hyposulfite, de soude elle se décolore mais ne donne pas d'anneau caractéristique.

Nous pouvons donc conclure à l'absence de la Gomme ammoniacque, du *Bdellium*, de l'*Encens*, du *Mastic*, de l'*Opoponax*, du *Sandaraque* dont les réactions spécifiques furent décrites dans notre travail «*De l'embaumement avant et après Jésus-Christ*» (Paris 1912 Vigot frères éd.) et dans notre publication : «*De quelques réactions spécifiques au Mastic, au Bdellium, à l'Encens, au Sandaraque à l'Opoponax, au Storax, etc.*» que M. Maspero a publié dans les *Annales du Service des Antiquités avec l'analyse de quelques parfums égyptiens*<sup>1</sup>.

Cette solution éthérée traitée par des vapeurs de brome se colorait en jaune et non en rouge violacée comme celle de la *Myrrhe*, dont toutes les autres réactions sont aussi négatives.

<sup>1</sup> Dr L. REUTTER, *Analyses des Parfums Égyptiens*. *Journal Suisse de Pharmacie et de Chimie* 1913.

Par l'agitation de cette solution étherée avec du carbonate de soude aqueux nous sommes parvenus à isoler un acide résineux blanc fondant à  $148^{\circ}$  et possédant les caractères spécifiques de l'acide  $\beta$  Pistacologique. Nous avons trouvé après précipitation fractionnée et purification qu'il donnait soumis à la combustion

|          | correspondant à la formule | qui calculée en % donne |
|----------|----------------------------|-------------------------|
| C = 75,0 | $C_{21}H_{34}O_3$          | C = 75,4                |
| H = 10,0 |                            | H = 10,1                |

Cet acide fut décelé dans la résine de Pistacia Terebinthus<sup>1</sup>.

2) Leur solution alcoolique évaporée abandonnait un résidu brunâtre, qui soumis à la distillation aux vapeurs d'eau abandonnait une essence jaune brunâtre d'odeur aromatique.

Sa densité est de 0,965 à  $+15^{\circ}$ .

Son pouvoir rotatoire de  $60^{\circ}$  40'.

Son indice de réfraction  $N^{20}$  d'à 1,5006.

Ces chiffres concordent approximativement avec ceux que nous obtînmes en analysant la résine de cèdre provenant du *Cedrus Libanotica*.

Ce résidu, ainsi privé de son huile essentielle, dissous dans l'alcool, donnait une solution jaune brunâtre qui, versée dans de l'eau acidulée y produisait la formation d'un précipité brun jaunâtre, l'eau se colorant en jaune comme celle obtenue en analysant la résine de cèdre. Nous ne pouvons entreprendre l'étude différentielle des diverses résines pouvant s'être précipitées vu le peu de substance obtenue.

La solution alcoolique de cette résidu ne donnait en outre aucune des réactions spécifiques aux différentes résines déjà mentionnées ci-dessus. Car additionnée d'acide sulfurique il se formait un anneau jaune brunâtre, d'acide

<sup>1</sup> Dr L. REUTTER, Analyse de différentes Résines. Journal Suisse de Pharmacie et de Chimie 1913.

nitrique ou d'acide chlorhydrique un anneau jaune pâle à la ligne de contact des deux liquides, qui ne prenaient pas une coloration caractéristique.

Cette solution alcoolique ne se précipitait pas par addition de perchlorure de fer, mais donnait par celle de bichromate de potasse un dépôt jaunâtre, par celle d'acétate de plomb un dépôt gris jaunâtre.

3) *Leur solution chloroformique*, obtenue en traitant par du chloroforme ces bandelettes épuisées par l'éther et par l'alcool, formait un liquide jaune brunâtre, d'odeur particulière. Cette solution chloroformique évaporée abandonnait un résidu brunâtre, d'odeur bitumineuse, qui renfermait du soufre caractéristique au bitume de Judée.

4) Ces bandelettes ainsi épuisées par ces divers solvants, furent traitées par de l'eau chaude, dont la solution neutre et jaune brunâtre renfermait :

1° du sucre réduisant la liqueur de Fehling;

2° du natron décelé par la présence des carbonates, des chlorures, et des sulfates, d'ammonium, de sodium et de calcium;

3° un colorant jaune brunâtre qui teignait en jaune le coton hydrophyle (résine de cèdre?), cette dernière donnant aussi une solution aqueuse jaune brunâtre; il ne peut être ici question du Henné dont toutes les réactions spécifiques sont négatives<sup>1</sup>.

4° un corps mucilagineux, qui se précipitait par addition d'alcool; celui-ci provenait probablement de la gomme utilisée pour imprégner les bandelettes; l'encens, la gomme ammoniac, la myrrhe n'ayant pu être décelées.

### Conclusions.

La masse résineuse utilisée pour l'embaumement de ces petits animaux, dont les os furent identifiés par M. le Prof.

<sup>1</sup> Dr L. REUTTER, Des Parfums égyptiens.

Fuhrmann était donc formée de bitume de Judée qui fut additionné de résine de cèdre, de térébenthine (*Pistacia terebinthus*), puis d'un vin de palmier reconnaissable à la présence de sucre, réduisant la solution de Fehling.

Ils avaient été préalablement déshydraté à l'aide de natron, puis peut-être oint à l'aide d'une huile spéciale. En tous cas ils ne servirent pas de médicaments aux Européens comme les corps momifiés des anciens Égyptiens, car nous ne sommes pas parvenus à découvrir une monographie moyen-âgeuse prescrivant d'utiliser en thérapie les cadavres enbaumés d'animaux, voir notre livre «De la momie ou d'un médicament démodé»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dr L. REUTTER, De la Momie ou d'un Médicament démodé Paris 1913.

*Dr L. Reutter.*

Privat Docent à l'Université de Genève.

RAYMOND WEILL, *Les Décrets royaux de l'Ancien Empire Egyptien*  
— *Etude sur les décrets royaux trouvés à Coptos . . . . .*  
(Campagnes de 1910 et 1911) et sur les documents similaires  
d'autres provenances. 4° 112 p. et XII planches dont huit  
en phototypie. Paris—Geuthner 1912. Prix 25 fcs.

Le présent volume se rapporte aux fouilles entreprises à Coptos par Weill et Ad. Reinach, pendant les années 1910 et 1911 pour le compte de la *Société Française des Fouilles Archéologiques*. Anticipant sur la publication intégrale des résultats acquis en cette localité (et dont quelques analyses provisoires ont déjà paru au *Bulletin* de la Société, dans les *Annales* ou aux *Comptes-Rendus* des Inscriptions et Belles-Lettres), il ne s'occupe que des textes épigraphiques. Il s'agit en tout de sept inscriptions et de deux fragments. Six des premières proviennent de la campagne 1910, et avaient fait l'année même l'objet d'un article de Maspero au *Journal des Débats*. La septième a été trouvée en 1911.

L'auteur a rapproché les textes nouveaux des documents similaires découverts en ces dernières années, notamment la «stèle de Dahshour» publiée et traduite par Borchardt, et celle de

---

<sup>1</sup> M. WEILL m'excusera d'un retard aussi long à rendre compte de son intéressante publication. Il ne manquait plus, au présent article — il y a tantôt un an — que quelques vérifications nécessaires avant d'envoyer le manuscrit à l'impression. Une série de voyages, un séjour en Egypte et, au retour, les obligations accumulées de la vie universitaire ne m'ont pas permis jusqu'à ce jour d'en trouver le temps. Il n'est malheureusement pas le seul en pareil cas, et les excuses que je lui adresse ici-même, je les présente une fois pour toutes, en cette note, aux auteurs des quatre ou cinq ouvrages dont il va être rendu compte par la suite, à très bref délai.

Nofririkarî que Petrie avait découverte à Abydos et dont Griffith avait donné sur l'heure une traduction avec commentaire. M. Weill procède avec le tout à un double travail: d'une part, il élucide et précise le sens des nouvelles inscriptions au moyen des celles qui ont été publiées. De l'autre, il améliore et rectifie au besoin la traduction de ces dernières. Le tout lui permet de présenter comme acquis un certain nombre de résultats généraux dont voici les plus notables:

D'abord au point de vue historique, un certain nombre de concordances avec les monuments déjà connus ou de précisions nouvelles se rapportant à des personnages appartenant à la fin de la période memphite. Par exemple pour le célèbre Zaou, ministre de Papi 2, ou pour la Reine Apaïst, femme de Papi 1, dont Loret avait retrouvé le nom dans les fouilles de Saqqarah. Dans la chronologie royale, les deux mentions de l'an 11 et de l'an 12 fournissent pour le règne de Papi 2 les dates les plus élevées données jusqu'ici par les monuments.

D'un intérêt plus grand est le rattachement à la suite immédiate de la VI<sup>e</sup> Dynastie des deux Pharaons Ouadj-Ka-Rî et Nofir-Kaou-Horou. Une série de déductions et de rapprochements, présentés avec beaucoup de sobriété et de mesure, et appuyés sur les noms d'Horus des stèles autorisent M. W. à voir en ces deux souverains les successeurs très proches, peut-être directs du Papi Nofir-Ka-Rî de la VI<sup>e</sup> Dynastie (cf. p. 86). C'est un gain fort minime à première vue, en regard de l'énorme vide qui subsiste toujours en histoire jusqu'à la X<sup>e</sup> Dynastie; mais le gain paraît cette fois solidement acquis, à ce qu'il me semble, et peut, à un moment donné, faire chaînon avec les résultats acquis autrefois par Petrie à Dendérah.

Aussi bien est-ce plutôt surtout dans la connaissance générale de l'administration et du sacerdoce de l'Ancien Empire que les fouilles de Coptos apportent du nouveau. La nouveauté, comme le remarque l'auteur (p. 93), est moins dans l'espèce même des textes découverts que dans les éclaircissements ou les confir-

mations qu'ils apportent aux monuments analogues déjà exhumés. Aussi — et je suis ici l'exposé très clair du chapitre final — le décret de Nofirkaou-Horou se ramène à la classe des rescrits eulogiques à la louange du bon fonctionnaire — et peut se ranger dans la catégorie des deux lettres royales d'Assi à Snodjimabou et à la missive de Nofir Ka-Rî au célèbre Hirkhouf d'Assouân. De même, le décret de Ouadj-Ka-Rî est analogue à celui de Nofirkarî découvert par Petrie à Abydos. De même encore, la fondation funéraire de Papi 1, pour le culte de sa mère à Coptos, présente une étroite ressemblance, pour les classes d'immunité, avec le décret rendu sous le même règne en faveur de la fondation funéraire de Snofroui à Dahshour. Le tout se rattache finalement à la classe de ces « chartes immunitaires » dont le nombre grossit peu à peu. C'est ce que note l'auteur avec raison. C'est lui-même qui a signalé, en cours de route, l'analogie de ce qu'il a trouvé avec ce qui existait déjà. Le procédé est bon; il est peu fréquent. À lire certaines publications, il semblerait qu'à force de fréquenter les vieux Egyptiens, beaucoup d'égyptologues en soient venus à parler leur langue même et à faire suivre leurs découvertes de la mention que « jamais une chose pareille n'avait été vue auparavant ». Le fait même de ranger les nouvelles stèles dans des cadres déjà constitués permet des comparaisons mutuelles qui offrent plus d'un avantage. Cela autorise M. W. à donner de nouveau, en son volume, les inscriptions analogues publiées précédemment, et à en discuter les termes. Sans pouvoir entrer dans le détail, je signalerai entre autres les précisions apportées par cette méthode en ce qui a trait au *hait* royal, avec son monde de serfs et de tenanciers, aux cultivateurs royaux. Le point le plus intéressant m'a semblé être ce qui se rapportait au rôle des *sarou* et à leur magistrature locale — (voir entre autres la page 80).

Par cette méthode progressive et rationnelle nous nous élevons peu à peu à des constatations plus générales dans le fonctionnement des rouages administratifs. C'est à propos de la

question de ces immunités, dont le détail, parfois si minutieux, fait le fond des stèles des plus importantes: exemption des travaux du domaine public; spécification des services réguliers (*ounouit*), des charges imposées (*madjar*) (cf. p. 15), etc. L'exemption du «droit de passage» des menagers, inspecteurs ou autres fonctionnaires de la couronne aurait peut-être gagné à être examiné avec un peu plus d'ampleur. M. W. aurait pu, je crois, en prenant l'histoire générale de l'Orient, montrer pour quelles raisons et de quelle façon ce «passage» des hommes du roi avait été de tout temps une lourde charge pour les indigènes, et quelle valeur avait l'exemption d'un tel fardeau. En revanche, il a fort bien montré comment les immunités, tout en étant attachées à la personne, c'est-à-dire aux tenanciers, profitaient en fin de compte au temple. Le gros index II qui termine le volume permet de contrôler rapidement chacun de ces points. Plusieurs ont assurément besoin du secours de nouveaux textes. Tel est le cas, entre autres, de ces *nahasi hotpou* (nègres alliés?) plusieurs fois mentionnés dans le rescrit de Papi Moirri, avec le déterminatif des soldats et des étrangers. Je me demande s'il ne s'agirait pas de sorte de «vétérans» des régiments soudanais de ce temps là, auxquels le Roi accordait, comme pension, un certain nombre de terres et de privilèges, et que l'on répartissait ensuite dans les terres de la vallée égyptienne. Il y aurait peut-être matière à des recherches intéressantes pour vérifier si les souverains de l'Égypte musulmane n'ont pas traité de la même façon les vieux soldats des contingents noirs tirés du Soudan.

Si nous passons aux vues synthétiques, les constatations d'ordre historique proposées par l'auteur concordent avec ce que Maspero avait enseigné bien des fois. M. W. a préféré s'attacher surtout aux rapprochements qui avaient autrefois suggéré à Meyer, en sa *Geschichte*, un parallélisme entre les causes qui avaient amené successivement l'affaiblissement du pouvoir mérovingien et carolingien. Meyer s'en était tenu, en sa comparaison, au jeu des donations. M. W. l'étend aux immunités

dont les stèles de Coptos ont singulièrement précisé la nature et les variétés. Suivant lui, le début du démembrement du domaine royal se rattache à l'innovation des morcèlements consentis en faveur des domaines du temple par Papi 1. Papi 2 l'aggrava au bénéfice des grands sacerdoces. Tout en étant entièrement d'accord avec M. W. sur cette probabilité, et sur les conséquences fatales pour la couronne de cet affaiblissement, je me demande si le terme «innové» est bien celui qui convient, et si, depuis qu'il existait une Égypte historique, le même phénomène n'était pas périodiquement inévitable. Si l'hypothèse, jusqu'à nouvel ordre, doit rester purement et simplement hypothèse pour le passage des Thinites aux Memphites, il semble bien qu'il y a déjà plusieurs présomptions que la justifient pour ce qui a trait au remplacement de la IV<sup>e</sup> Dynastie par une dynastie issue du sacerdoce héliopolitain. Et peut-être également en ce qui concerne l'avènement de la VI<sup>e</sup> Dyn. elle-même, les donations de la Pierre de Palerme, et l'existence de ces grands «Temples Solaires» du culte funéraire de ces Pharaons à Abousir, correspondent-elles, avec les «immunités» nécessairement affrrentes, à un émiettement du domaine royal des Pharaons de la V<sup>e</sup>.

D'autre part, et M. W. a raison de ne pas tomber dans l'exagération des explications mécaniques dont le fonctionnement automatique élucide tous les phénomènes de l'histoire, il faut noter qu'un nouveau rescrit pouvait toujours annihiler par révocation ce qu'un précédent rescrit avait accordé. Encore fallait-il être de taille à tenir la main à l'exécution du nouveau rescrit. Ce qui revient pratiquement à dire qu'une immunité valait dans la mesure de la force des intéressés à en exiger le maintien.

A l'appui de cette proposition, et pour la vérifier par l'enseignement de l'histoire postérieure à la période Memphite, M. W. rapproche des documents de Coptos les phénomènes analogues contemporains, par exemple, des Ramsès ou des Philadelphes. Il signale aussi, mais sans s'y arrêter, le rôle du «restaurateur nécessaire» du pouvoir royal intervenant (par exem-

ple aux Dyn. XI, XII, XVIII), lorsque la décentralisation féodale a amené la désagrégation du pouvoir central à sa dernière limite.

Il ressort aussi de cet examen intéressant des chartes d'immunités une autre constatation. M. W., ce me semble, a bien établi à quel point il devait être important pour un sanctuaire de pouvoir invoquer, par la preuve irréfutable qu'est la production d'une pièce authentique, les actes immunitaires. Les copies intégrales ou les extraits des papyrus qu'on gravait sur pierre ont donc la valeur d'un document officiel, et l'insertion dans le sanctuaire d'une inscription de ce genre devait vraisemblablement être soumise à certaines formalités. Il ne serait pas inutile de tenir compte de cette présomption, quand on parle des inscriptions historiques des temples. On se décide bien facilement quelquefois à parler de documents «forgés par les prêtres», et de pures et simples inventiens «fabriquées pour les besoins de la cause». Nul doute — l'épigraphie est là pour le prouver au besoin — que le texte même ne soit souvent d'époque infiniment postérieure aux faits ou aux actes relatés. Mais ne peut-on supposer, tout aussi bien et mieux que la fraude précisément intéressée, des rééditions sur pierre de vieux documents parfaitement véridiques?

J'ai tenté de dégager le principal du volume, et sans prétendre signaler en cours de route tout ce qu'il y avait à noter. A plusieurs reprises, l'auteur a su relever l'intérêt de la discussion des textes mêmes par une série de remarques ou de rapprochements portant sur des points secondaires d'archéologie ou d'histoire. Par exemple (p. 43), en signalant la façon dont les lapicides égyptiens, grâce aux combinaisons de la hiéroglyphique, pouvaient répartir en tableaux ingénieusement agencés des sortes de tableaux se correspondant. Le système de traductions avec accolades (eg. p. 45) donne une idée très approchée de l'original.

Le chapitre le plus important pour la connaissance des institutions et des classes sociales est évidemment le chapitre VI («Dépendance» et «dépendants», des sanctuaires et du domaine

royal.) Citons entre autres la discussion sur le mot , où M. W. ne se contente pas du sens déjà admis de «domaine divin» ou de l'ensemble des «gens» de ce domaine. Je signale à M. W., à l'appui de sa démonstration, les figurations des scènes d'arpentage avec la corde à noeud, dans les tombeaux de Gournah (Menna, Amenhotep, etc.). Les  sont bien les gens compris dans l'«étendue» mesurée ainsi à la corde d'arpentage. L'intérêt que les bureaux du Temple ont à offrir des franchises à ses tenanciers (ce qui leur permet d'exiger des avantages plus considérables de ceux-ci, pour son compte) explique finalement la ténacité du sacerdoce à maintenir et à accroître les immunités arrachées aux droits régaliens (c. f. p. 81).

L'Index hiéroglyphique II (termes remarquables et noms propres) adopte un classement sur trois colonnes verticales qui le rend d'un maniement fort commode.

Le volume est matériellement aisé et agréable à consulter. L'aspect et le format sont ceux des publications des sociétés égyptologiques anglaises. Ce sont aussi les mêmes dispositifs généraux pour les modes de références l'index, — tables — appendices, etc. Il en est également ainsi pour les procédés de reproduction des monuments, en trait ou en phototypie suivant les cas particuliers. Il faut donner une bonne note à l'éditeur d'avoir rompu avec certaines déplorables façons de faire où s'abstiennent les publications égyptologiques françaises — et entre autres choses d'avoir enfin donné le volume cartonné au lieu de ces brochages, qui ne résistent pas à une semaine d'usage — j'en atteste les publications de notre Institut français d'Archéologie Orientale.

*George Foucart.*

*University of Liverpool-Annals of Archæology and Anthropology*,  
issued by the *Liverpool Institute of Archæology*: t. IV, n° 4,  
et t. V n°s 1—2 et 3—4. Liverpool University Press  
1912, 1913. Prix: t. IV. 4, 3 sh.; t. V. 1—2 et t. V.  
3—4: 6 sh. chaque fascicule.

Il sera rendu compte à la fois de la fin du tome IV, qui ne nous est parvenu qu'en 1913, et des deux fascicules doubles qui constituent le tome V.

Le but et la composition générale de cet important périodique ont été définis précédemment. Il n'y a donc pas lieu d'y revenir. Pour l'analyse, il a paru que le mieux était de suivre l'ordre que voici: d'abord examiner ce qui avait rapport à l'histoire générale du monde classique, et par voie de conséquence, à l'histoire de l'Égypte, en commençant par le plus éloigné (civilisations méditerranéennes pré- et protohistoriques); passer ensuite aux deux dépendances directes des annales égyptiennes (Empire Hittite et civilisation Méroïtique), et terminer par les articles consacrées spécialement à l'antiquité égyptienne elle-même.

*Tome IV* (fascicule 4 et dernier).

Nous y trouvons en premier lieu la suite des études relatives à la protohistoire du bassin de la Méditerranée. Le compte rendu de l'an dernier a signalé le profond intérêt qu'elles présentaient pour la connaissance de la civilisation méditerranéenne, et les liens qui relient ces recherches à la vieille Égypte apparaissent de plus en plus nombreux.

En premier lieu, une étude d'Eric Peet sur la poterie pré-historique à peintures de l'île de Malte. Il convient de signaler à nouveau au lecteur toute l'importance du problème archéologique maltais. Il y a dix ans, Malte n'était connue des archéologues que par son «sanctuaire» mégalithique. On sait les beaux travaux effectués depuis par Zammit, Tagliaferro, Mayr, etc. Ils nous ont fait connaître les vestiges des temples, des nécropoles, etc., ainsi qu'une énorme série de poteries, dont la classification rationnelle avance avec rapidité.

Les dernières découvertes ont fait singulièrement progresser la science en ce qui concerne cette dernière série.

Les résultats que présente l'auteur ne sont encore que des constatations très prudentes, sans aucune de ces vues prématurées et presque aussitôt démenties, qui engagent à propos d'une découverte de l'année des systèmes synthétiques où l'histoire du monde tient tout entière . . . . quitte à être présentée d'une façon absolument opposée l'hiver suivant, à la suite d'une nouvelle campagne de fouilles. Ce genre de théories, qui sévit en égyptologie, a épargné jusqu'ici la naissante archéologie maltaise, et c'est fort heureux. Il n'est pas non plus question de chronologie, encore moins de «filiaisons» africaines et méditerranéennes déterminées. Pour l'instant, M. E. Peet établit le plus solidement possible les séquences. Il part du vase préhistorique à incisions linéaires rehaussé de rouge vif, correspondant vraisemblablement au premier néolithique, et se hasarde tout au plus à signaler les ressemblances avec la poterie de la grotte sicilienne Ciala Farina — ce qui n'a rien de bien subversif. Il passe de là aux types polis de Santa Verna, où la couleur n'est encore qu'adventice. On a pu voir dans les publications antérieures que c'était là la classe la plus abondamment représentée à Malte. Avec les constructions mégalithiques de Corradino apparaissent les peintures proprement dites; puis on progresse avec les types d'Halsafieni, pour arriver finalement aux modèles de Santa Verna.

Les vases correspondant à la période mégalithique forment

ainsi peu à peu une série continue depuis les origines. Les résultats acquis par ailleurs, à Cardin, à Mnoudra, à Bahria et à Bakana se précisent et se différentient. Tout cela demeurera acquis, parce que l'on a su éviter les généralisations aventureuses. Nous ne sommes qu'aux débuts d'une immense enquête, et l'avenir seul nous dira, avec le secours de la paléontologie et des sciences naturelles, en quelle mesure Malte et la civilisation nord-africaine antérieure à l'histoire procèdent ou non de civilisations plus anciennes encore qui ont eu leur part dans les premiers éléments qui ont formé l'Égypte. Il est à peine besoin de signaler à ce point de vue l'importance de l'enquête menée à Malte pour le problème «lybien» et de rappeler les curieuses constatations de Schweinfurth en Algérie. C'est avec des études aussi solides et aussi mesurées que celle-ci qu'il convient de procéder à la position des questions préliminaires qui sont de rigueur en bonne méthode scientifique.

C'est à la civilisation mycénienne que nous ramène l'étude de Thomson (p. 128) sur la distribution géographique des antiquités de cette civilisation et sur le catalogue d'Homère. Il est peu de questions qui touche de plus près à l'histoire d'Égypte, et on se félicitera de la contribution que l'Institut archéologique de Liverpool ne cesse d'apporter à ces enquêtes depuis la fondation de ses *Annales*.

La recherche des frontières du monde mycénien a été tentée par M. S. Thomson en suivant l'ordre homérique: Grèce centrale orientale, Péloponnèse, côte occidentale, îles Egéennes, Thessalie et Troade. Avant d'arriver à cette dernière section, l'auteur attire notre attention sur les coïncidences de la liste homérique et des inventaires archéologiques. La confédération agamemnonienne lui apparaît en somme comme étant fondamentalement une liste des puissances formant dans leur ensemble la puissance mycénienne, et seulement accessoirement, par un procédé quelque peu artificiel, une énumération des peuples alliés contre Troie. Il justifie ainsi la position particulière, dans cet

inventaire, de la Thessalie, et des peuples de la côte ouest, récentes acquisitions suivant lui, de l'*imperium* mycénien. Finalement M. Thomson voit dans la guerre de Troie une lutte engagée par la totalité de cet *imperium* contre une puissante civilisation rivale, entièrement distincte, qui s'étendait sur les deux rives de l'Hellespont, débordait dans la péninsule balkanique, et à laquelle l'expansion mycénienne devait fatalement se heurter en longeant le littoral.

L'objection que l'arrangement homérique est post-mycénien a été, en cours de route, fort ingénieusement réfuté, surtout en ce qui a trait aux prétendus anachronismes des descriptions homériques. J'en reparlerai à propos de l'étude postérieure que l'auteur annonce au présent volume, et qui a paru effectivement au tome V. Enfin, les connaissances géographiques de la composition homérique sur l'Asie correspondent sensiblement à ce que la civilisation mycénienne en pouvait savoir après la guerre de Troie.

L'Empire Hittite figure simplement sous forme d'«Un nouveau monument royal» provenant des environs de Marash (Syrie septentrionale). Il consiste en une sorte de stèle haute d'un mètre vingt. L'unique personnage figuré réunit les cinq caractéristiques des figurations hittites: la coiffure conique à sommet renflé, la longue barbe, les cheveux largement bouclés sur la nuque, la longue robe à manches courtes, et la large ceinture. Le signe de la rosette, placé sur sa tête, indique un roi. Il est figuré debout sur un animal assez indistinct qui semble bien pouvoir être un taureau. Ce que nous savons de l'iconographie symbolique des Hittites autorise à accepter avec confiance la suggestion de Garstang: une telle attitude impliquant en règle une idée de divinité, nous aurions là une identification du monument avec une figuration du «maître de la chasse» (voir au reste à ce sujet les sculptures de Sinjérli).

Enfin l'Egyptologie proprement dite, est représentée par une courte monographie de Newberry consacrée (p. 140 et pl.

XXIV) à deux «palettes» préhistoriques. Dans l'une, où avec une certaine dose de bonne volonté, on peut reconnaître un poisson (fig. 2), on voit figurer trois antilopes, un léopard, un chien et deux oiseaux. Il faut lire ceux-ci, ce me semble, comme l'indication des «Deux Eperviers Divins», d'après la présence des deux hampes entrecroisées à la base. Ce document paraît très ancien à Newberry. Il est difficile de juger sur une reproduction dessinée et non photographiée. L'autre «palette» a pour unique représentation l'indice divin qui figure sur tant de barques des vases dits «de Neggadèh» et que l'archéologie égyptienne s'obstinera — Dieu sait encore pour combien d'années? — à appeler un «harpon».

Au tome V (1912—1913), et en laissant de côté les mémoires qui ne se rapportent pas aux civilisations intéressant l'Égypte ancienne, nous retrouvons au complet les trois groupes de contributions: études méditerranéennes, hittites et éthiopiennes, ainsi que la série égyptologique proprement dite.

Dans le premier groupe, signalons d'abord l'étude de M. S. Thompson, *Some Notes on Homeric Armour*. Elle fait suite, à son exposé paru au tome IV sur le développement géographique de la civilisation mycénienne. Nous ne le suivrons pas dans ses recherches si documentées et ses déductions ingénieuses, le sujet étant trop distant de l'égyptologie. Il convient simplement de signaler, comme il convient, l'excellente précision et la rigueur de la méthode scientifique qui président au raisonnement comme à la division archéologique de l'étude: usage du fer dans Homère, boucliers, casques, épées, cuirasses, jambières, poignards, chariots, coiffure, sépulture, etc. Chaque point de la description homérique est discuté et comparé avec l'évidence documentaire de la période mycénienne.

Quelques mots cependant des conclusions particulières (p. 27). Elles peuvent se résumer ainsi: Si par «Mycénien» il faut

entendre étroitement la civilisation des sépultures de Mycènes, et rien d'autre, Homère n'est en rien «mycénien» ni même de la période immédiatement subséquente. Mais dès la fin de la troisième période «minoenne» de la Crète, il y a de nombreuses similitudes avec la description homérique. Or, en fait, cette période peut être regardée comme encore «mycénienne» au sens large du terme.

J'aurais voulu donner plus en détail les conclusions historiques d'ordre général et qui regardent l'ensemble du vieux monde oriental. En effet, celles-ci ne se réfèrent plus seulement au problème local, mais s'élèvent aux grandes questions et font état des articles précédemment parus. Elles se rattachent aux problèmes méditerranéens, et par voie de conséquence affectent à tout moment les questions relatives à l'Égypte, au moins dès la période protothébaine. Un exposé de détail nous entraînerait trop loin, et je me bornerai à signaler:

1) page 18 l'examen de la question des rapports commerciaux entre l'Égypte et la Crète de la troisième période minoenne;

2) la question du fer, où le parallèle entre le *ba-ni-pit* égyptien et le *σιδηρος οὐρανός*, reprise une fois de plus par l'auteur, me paraît un argument des plus factices en faveur de la possibilité d'un emprunt aux idées égyptiennes. Le début relatif aux croyances sur le fer et à ses épithètes relève bien plutôt de l'histoire comparée des religions que de l'archéologie. C'est un sujet qui se rattache plus rationnellement à l'étude des concepts cosmologiques généraux. Or il y a de nombreux indices convergents qui tendent à démontrer que, sans aucune dépendance mutuelle, nombre de systèmes religieux sont arrivés, et cela sur les points les plus divers de la terre, à concevoir le fer comme formant la texture de la voûte céleste. Le rôle des météorites fut à cet égard capital, et l'universalité des croyances attachées dans le monde entier aux «pierres célestes» paraît décisive à cet égard. On n'irait pas faire état de l'idée des Bakuba ou des Nagots sur l'origine céleste du fer pour en déduire des rap-

ports possibles avec l'Égypte ancienne. Je ne sais s'il est beaucoup plus prudent de le faire à propos des Grecs, dont les ancêtres spirituels avaient bien probablement édifié leur cosmologie avant qu'ils soupçonnassent l'existence même de l'Égypte.

3) l'argument tiré de la place que les Achéens (*Akaiousha*) occupent dans les listes égyptiennes suggère à l'auteur la très plausible possibilité de leur origine asiatique (p. 20). Hall avait déjà émis précédemment l'hypothèse de la possibilité que Pélops fût apparenté aux Hittites. La venue des Achéens d'Asie Mineure expliquerait du même coup l'arrivée en Grèce et le choc avec l'Égypte, sous Menephtah; ceci d'autant mieux qu'à examiner la chronologie, le règne de Menephtah nous place environ en 1235. Or cette date n'a rien que de très compatible avec celle à laquelle, approximativement, on peut placer la légende grecque de l'arrivée de Pélops venant d'Asie-Mineure.

Tout ce dernier exposé est très séduisant. Il est évident que certains critiques de l'égyptologie se livreront à ce propos au plaisir facile de dire que tout cela est «passablement aventureux», pour ressortir le cliché qui leur est familier, et qu'on «voudrait des preuves». C'est avec ce genre de comptes-rendus — et chacun devinera ici à qui je fais allusion — que ceux qui n'ont jamais voulu ou pu se donner la peine de construire des hypothèses créatrices cherchent à décourager les chercheurs originaux, sans jamais au reste rien proposer pour leur compte. Il me paraît plus simple de remercier M. Thompson de suggérer un arrangement aussi satisfaisant et de l'accepter provisoirement comme cadre à de nouvelles vérifications de détail, celles-ci évidemment nécessaires. Et quitte bien entendu à abandonner le schéma proposé si les faits ultérieurs ne s'y ajustent pas. Ceci vaudra beaucoup mieux que de prendre sans grande peine des airs de juge éclairé et sceptique en répétant: «on aimerait avoir des preuves», ainsi que le critique dont je parlais tout à l'heure a pris l'habitude de le faire, dès qu'un problème excède sa compétence, ce qui arrive souvent. Avec son système d'appréciation,

il est sûr de ne jamais se compromettre. Et comme il se garde prudemment — et pour cause — de suggérer quoi que ce soit à mettre à la place de ce qu'il exécute si cavalièrement, le résultat le plus net de ce système (si de tels articles avaient la moindre influence en égyptologie) serait d'interdire tout essai de vue synthétique, jusqu'au moment théorique où on aurait en main, sans en omettre une seule, toutes les preuves d'une démonstration intégrale. L'histoire des sciences est là pour nous prouver que jamais pareille méthode n'a engendré les découvertes essentielles, et que c'est en procédant par hypothèses graduellement vérifiées que l'on a pu édifier les principaux systèmes aujourd'hui acquis à la science.

C'est à une question intéressant déjà plus directement l'égyptologie que s'est attaqué T. E. Peet, sous le titre, d'abord assez loin de l'Egypte à première vue : *are we justified in speaking of Megalithic race?* L'auteur résume les origines du problème depuis le mémoire de Faidherbe (1892) et le congrès de Stockholm jusqu'au récent ouvrage d'Elliot Smith, *The ancient Egyptians*. Les monuments mégalithiques s'étendent du Portugal au Japon, de la Suède au Maroc (voir pl. XV). Proviennent-ils de civilisations indépendantes? ou d'un seul peuple, de chez qui l'usage a passé parmi les autres? ou enfin d'une même race que les migrations ont dispersée? La première théorie, qui est celle de Lewis — et à laquelle nous inclinons à nous rallier — ne satisfait nullement M. Peet. Mais sa réfutation — trop longue pour être critiquée pour l'instant — ne nous semble pas susceptible de venir à bout des arguments très simples sur lesquels Lewis a édifié sa thèse. Le principal du raisonnement initial de Peet repose sur des similitudes caractéristiques de dispositifs qu'on retrouve partout, aussi bien à Malte qu'aux Indes et qui n'ont rien à faire avec aucune nécessité au monde fondée sur l'emploi des matériaux. Il faut donc qu'il y ait eu des règles constructives — on n'ose dire décoratives — fondées sur une communauté d'origines (façade concave, «fenêtres», etc.). En second lieu, la date de ces

monuments conduit à des conclusions identiques, car ils appartiennent à l'âge de pierre ou, tout au plus à la période qui suit immédiatement. La démonstration, soit dit en passant, manque un peu de force pour l'Algérie. Enfin la distribution géographique, en bordure d'une longue route maritime, de Tripoli à la Scandinavie, conduit, elle aussi, à l'hypothèse d'une race unique. Restent donc deux des trois solutions possibles du début: ou influence reçue de la race unique par des civilisations distinctes, ou importation directe par une migration de cette race à travers le monde.

La première a été réfutée avec des raisons à l'appui qui paraissent difficilement contestables. Les théories dites «des routes commerciales» de la préhistoire méditerranéenne sont encore bien fragiles et l'auteur cite des cas typiques d'erreurs évidentes (aussi la provenance des haches italiennes d'Alba). Il invoque, pour le bronze, l'exemple typique de la civilisation maltaise. Et il y a infiniment de bon sens à faire remarquer que même au cas de «routes commerciales», on ne voit pas du tout pourquoi ni comment les «trafiquants» du cuivre auraient persuadé à leur clientèle d'adopter l'architecture mégalithique. Notons d'ailleurs que le trafic préhistorique supposé en l'espèce aurait été exclusivement maritime. Or un trafic maritime n'apporte que rarement des «coutumes» d'importance, et surtout sur une pareille étendue de pays — encore moins quand il s'agit de quelque chose d'aussi spécial que le mégalithique, qui n'est un système ni naturel, ni normal ni aisé de construction, et qui, point capital à noter, est surtout religieux et funéraire.

Sur cette dernière assertion, cependant, il y aurait quelques réserves de fait à formuler. En revanche M. Peet a bien raison de signaler l'invraisemblable d'une théorie qui admettrait à la base une série de races renconçant, par simple influence commerciale, à ses coutumes funéraires ancestrales, pour adopter la sépulture du type dolmen.

Toute cette discussion nous mène droit aux *Ancient Egypti-*

ans publiés récemment par Elliot Smith, et à son étrange idée que l'architecture mégalithique est une imitation des monuments égyptiens, où la découverte du cuivre avait donné un soudain essor aux constructions de pierre. Cette thèse, qui implique une si étrange méconnaissance des lois de l'architecture égyptienne et de son évolution, M. Peet n'a entrepris de la réfuter qu'en ce qui avait trait aux influences prétendues sur le mégalithique, et il l'a fait avec une précision qui ne laisse pas subsister grand chose de cette extraordinaire supposition. Je regrette seulement qu'il ait contesté le point le plus solide — le seul probablement — de la thèse d'Elliot Smith, à savoir que l'invention du cuivre appartient au monde égyptien. Les arguments relatifs au Sinaï et à son indépendance manquent de force probante dans la réfutation de M. Peet. Il se pourrait d'ailleurs que l'invention même du cuivre soit venue en Egypte par le Soudan. Je crois que l'hypothèse n'a pas encore été présentée. Je la soumets au lecteur pour ce qu'elle vaut *a priori*, et sans y insister plus qu'il ne convient; je n'ai pas encore eu le temps de réunir un nombre d'indices suffisamment probants.

La page du mémoire de M. Peet (p. 128) consacrée aux origines de l'architecture égyptienne et à l'emploi des gros blocs de pierre est pleine de force et de bon sens. En substance, démontre-t-il, ces énormes matériaux n'ont jamais existé à l'origine de cette architecture. Ils n'ont jamais fait partie de sa constitution essentielle, fondée sur l'emploi du limon et du roseau. Or celle-ci est l'exact opposé, par caractère intime, du mégalithisme. En quoi et comment l'Egypte peut-elle expliquer le dolmen, ou le menhir? Une fois de plus, et sur le point spécial du menhir je ferai des réserves. L'origine du *Banbonou* d'Héliopolis, et par lui des obélisques, semble se rattacher clairement au culte des «pierres levées». Il vaudrait mieux, ce me semble, s'en tenir au reste des réfutations très décisives exposées précédemment pour l'appareil constructif proprement dit.

Quoiqu'il en soit, M. Peet en arrive ainsi à proposer comme

inélucltable l'explication finale de la race unique. Il établit d'abord que l'hypothèse des «grandes migrations» n'a après tout rien qui soit bien audacieux, que la préhistoire en fournit pour d'autres cas des preuves formelles (e. g. la race «alpine») et il rappelle en passant, en pleine histoire, le cas de l'invasion arabe. La migration mégalithique est au reste «en largeur», non en superficie. Elle n'atteint guère que les côtes.

Mais d'où vient-elle? Ici, l'auteur est fort prudent. Il réserve le Japon, en attendant une documentation plus sûre. Pour l'instant, il réfute la critique de Montelius: il ne s'agit pas d'Aryens. C'est même le contraire: il n'y a pas de mégalithisme là où sont les Aryens. Et les monuments sont également antérieurs aux Celtes. Suit une longue discussion contre les vues exposées dans le récent manuel de Déchelette. En fin de compte, M. Peet ne veut ni de l'origine asiatique suggérée par Montelius, ni de la thèse de S. Reinach du mouvement allant du Nord au Sud. Il semble incliner, mais sans acquiescement formel, à l'hypothèse nord-africaine de Mackenzie.

Tout cet article est extrêmement bien composé et l'argumentation clairement menée. Mais je crains bien que M. Peet n'accumule en route contre la thèse de la race unique autant d'arguments qu'il en a su réunir contre le système des «influences». Rien que des faits comme l'existence du mégalithisme aux Indes, puis, sans anneaux intermédiaires connus, sa présence au Japon, sont difficiles à concilier avec son propre système. Et comment ne songe-t-il pas aux mégalithismes des Andes péruviennes et à ceux de la Rhodésie? Comment les expliquera-t-il? Enfin, oserai-je lui dire qu'il semble ne tenir aucun compte, en toute cette discussion, des races dites des Pygmées. Qui sait si ce n'est pas de ce côté — et les recherches de Mac Ritchie pourraient le suggérer volontiers — qu'il convient de rechercher les origines *indépendantes entre elles* de quelques-unes au moins de ces civilisations mégalithiques?

Pour ce qui a trait exclusivement aux tenants et aboutissants de la civilisation nilotique, retenons en tous cas de ce travail si bien mené la réfutation décisive de la prétendue parenté des monuments égyptiens et du mégalithisme.

*George Foucart.*

*Die Anfänge der Schrift* von TH. W. DANZEL. — Hef 21 des  
«*Beiträge zur Kultur und Universalgeschichte*» publiés par  
DR. KARL LAMPRECHT. Leipzig. R. Voigtländer. X, 219  
pp. & 40 planches.

Il n'existe pas encore de livre qui traite d'une manière satisfaisante et avec toute l'ampleur que comporte un pareil sujet des origines de l'écriture. C'est donc avec reconnaissance qu'il convient d'accueillir les «*Anfänge der Schrift*» que vient de nous donner M. Th. W. Danzel, où je me plais à voir l'ébauche, ébauche réussie d'ailleurs, d'un travail plus vaste et pour lequel l'auteur me paraît suffisamment préparé.

Les «*Anfänge der Schrift*» ne sont point, en effet, comme on pourrait le croire, un ouvrage qui traite des origines de l'écriture car, s'il en était ainsi, le titre en serait mal choisi et ce n'est pas «*die Anfänge*» . . . mais «*die Entstehung der Schrift*» qu'il aurait fallu dire.

M. Th. W. Danzel a conçu son travail à un point de vue particulier, peut-être un peu artificiel, mais qui n'enlève rien à son mérite. C'est moins des débuts de l'écriture qu'il nous entretient que de *l'écriture à ses débuts*, qu'il s'agisse de la constitution progressive de systèmes graphiques originaux (trois premiers Chapitres) ou de l'introduction soudaine — par colonisation ou imitation — d'un alphabet tout constitué chez des peuples qui étaient restés dépourvus d'écriture parce qu'ils n'en éprouvaient point encore le besoin. Tel est le cas pour les Vai, les habitants du Bamum, les Cherokee etc.

A côté de ces deux groupes principaux: débuts de l'écriture, débuts en écriture, M. Danzel traite également des écritures

figurées que l'on trouve employées chez les peuples civilisés qui possèdent déjà l'alphabet (illustrations du miroir de Saxe, signes employés en Allemagne du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle pour désigner certaines fêtes de saints, marques symboliques des chemineaux, etc.), et il n'a pas de peine à montrer que ce ne sont là que des écritures plus primitives, qui coexistent à l'écriture officielle qu'elles servent à commenter, à remplacer ou à éviter.

Ce plan un peu particulier explique le silence de l'auteur à l'égard d'une question importante dont on regrette l'omission *totale* dans un travail aussi consciencieux: je veux parler de l'origine de l'alphabet.

M. Danzel avait, évidemment, d'excellentes raisons pour agir de la sorte. L'origine de l'alphabet ne fait point partie des débuts de l'écriture, puisque l'alphabet ne se trouve point au début mais au terme de l'évolution graphique.

Je pense néanmoins que beaucoup de lecteurs seront de mon avis, car le public confond le plus souvent *l'écriture* avec *son écriture*, et s'étonnera qu'on ne lui parle pas de celle-ci.

Je crois, en outre, que peu de personnes sont aussi qualifiées que M. Danzel pour donner une idée claire de la complexité de ce problème. Les fouilles menées depuis vingt-cinq ans dans le bassin de la Méditerranée ont donné des résultats inattendus, considérables. Les inscriptions ibériques, minoennes, hittites, asianiques nous fournissent un matériel déjà fort riche et que nul encore n'a exploité avec méthode au point de vue qui nous occupe.

Il semble d'ailleurs qu'un chapitre sur la naissance de *notre* écriture soit la conclusion naturelle d'un livre comme celui-ci. Peut-être n'a-t-on pas encore assez fait remarquer le caractère *unique* de l'alphabet. Et en effet, si les hommes ont créé, à l'insu les uns des autres, plusieurs écritures originales, ils n'ont créé *qu'un alphabet*: le nôtre, ou plutôt l'alphabet grec. N'y aurait-il pas lieu d'insister sur le produit essentiellement composite qu'est l'alphabet? De montrer que son élaboration tient évidem-

ment à la coexistence, sur une aire géographique restreinte, d'au moins trois grands syllabaires: mésopotamien, hétéen, égyptien? — qu'un hasard unique dans l'histoire a placé *au centre* de ces trois civilisations le peuple Phénicien: peuple pratique, peuple commerçant, mais aussi peuple sémitique, pour lequel la consonne était l'essentiel du mot et qui, pour cette raison, a pu plus aisément substituer aux syllabaires trop riches les signes correspondant aux 25 (environ) articulations essentielles de son idiome? — qu'un hasard plus remarquable encore a répandu, à la même époque, dans toute la mer Egée, le peuple le mieux doué pour la finesse de l'esprit d'analyse, le peuple grec, auquel nous devons en ce domaine au moins une idée de génie: l'isolement des voyelles, chef-d'œuvre de l'alphabet? — que le même prototype phénicien, placé dans des conditions différentes, n'a pas subi les mêmes perfectionnements, et qu'il est au contraire redevenu un syllabaire, comme on le voit pour les caractères gheze ou l'écriture dévanâgari?

Toutefois, un livre comme celui de M. Danzel nous manquait encore, et jamais l'on n'avait étudié avec un plan aussi net, un esprit aussi philosophique et des documents aussi nombreux, aussi divers, les débuts de l'écriture. Cela tenait peut-être à une vue trop limitée du sujet, pour lequel on ne dépassait qu'à regret les limites du monde antique, ou plus exactement du bassin oriental de la Méditerranée. Peut-être aussi croyait-on que la question avait été traitée. Il n'en était rien.

*L'histoire de l'écriture dans l'antiquité* du regretté Ph. Berger, qui reste le dernière ouvrage d'ensemble sur la matière, ne correspondait qu'imparfaitement aux curiosités qu'elle prétendait satisfaire. Elle n'étudiait pas *comment* l'écriture est née, et les quelques lignes consacrées à cette grave question témoignent évidemment d'une certaine méconnaissance de la complexité du problème. Passant en revue les divers systèmes graphiques de l'Amérique précolombienne, de la Chine, de l'Asie Mineure, de l'Egypte, alors que ces systèmes étaient *déjà formés*, Ph. Berger

négligeait la période — importante cependant — où ils se sont élaborés. Mais il ne suffisait pas de constater que le dessin et divers procédés mnémoniques paraissent remonter aux origines mêmes de la civilisation: il fallait rechercher par quels intermédiaires l'humanité a passé lorsqu'elle a voulu transformer le dessin ou les signes mnémoniques en écriture proprement dite; marquer les principales étapes de cette évolution, et nous montrer, par de nombreux exemples, non point comment l'hiéroglyphe est devenue démotique, c'est-à-dire en somme comment une écriture tend à devenir de plus en plus cursive, mais comment le dessin figuré, le signe de propriété, l'encoche mnémonique, le symbole magique sont devenus l'hiéroglyphe. Or c'est là ce que M. Danzel a cherché — et réussi — à déterminer.

L'archéologie seule ne lui fournissait que des ressources insuffisantes. Aussi a-t-il eu recours à la méthode comparative qu'il n'a pas sollicitée en vain.

Si l'on réserve le dernier chapitre, consacré aux *emprunts d'écriture*, le travail de M. Danzel comprend trois parties essentielles:

- 1°. Précurseurs de l'écriture;
- 2°. Idéographies;
- 3°. Écritures phonétiques;

et ce sont bien là en effet les trois étapes qu'a dû franchir l'ingéniosité humaine pour posséder l'écriture. Une étude des débuts de cet art doit s'ouvrir par celle des essais qui l'ont précédé. L'auteur examine donc tour à tour dans l'ordre philosophique — sinon historique — d'apparition: A les dessins tracés par récréation, B les marques de lieux, C les marques de propriété, D les insignes, E les signes numériques (qqes pages très justes sur la notion de *nombre* chez le primitif), F les objets significatifs, sorte d'hiéroglyphes matériels (qu'il appelle *Gegenstandsschrift*) — où je regrette de n'avoir pas trouvé la mention de ces mains jointes que les populations ou les villes faisaient remettre aux légions romaines en signe de

paix et de concorde —, G et enfin les symboles magiques. L'importance du signe magique dans l'élaboration de l'écriture est, en effet, primordiale, et je sais gré à M. Danzel de l'avoir fortement indiquée. « Sous l'influence des associations d'idées du primitif qui contemple un dessin, écrit-il, l'image acquiert une signification magique toute particulière. Cela provient de ce que les rapports de similitude entre une image donnée et l'objet qu'elle représente, sont projetés dans le monde réel par l'effet des conceptions propres au non-civilisé et de ce que ces rapports sont considérés par lui comme d'un ordre surnaturellement réel. » En d'autres termes, l'image d'un objet est conçue moins comme une chose distincte que comme une émanation de l'objet qu'elle reproduit. C'est à peu près ce que Lucrèce appelait un « simulacrum » :

*Sunt igitur jam formarum vestigia certa  
quae vulgo volitant subtili praedita filo . . . .*

Les dessins demeurent reliés à leurs modèles par des correspondances mystérieuses analogues à celles que les personnes superstitieuses croient exister entre les fantômes de leurs rêves et les originaux qui leur ont inspiré leurs songes.

Il semble aussi que la magie seule ait pu créer des signes susceptibles d'exprimer certaines idées abstraites telles que «vie», «protection», «pureté», etc.

M. Danzel remarque, du reste, fort justement que les premières applications de l'écriture sont presque nécessairement d'ordre magique<sup>1</sup>; qu'elles servent à fixer le calendrier — chose essentielle puisqu'elle a pour effet de garantir l'observation et la célébration régulière d'actes religieux; — qu'elles permettent aussi de conserver la mémoire de sortilèges puissants et efficaces contre la maladie, l'hostilité des animaux, des éléments, des dieux, les suites de la mort, et l'auteur a eu raison d'ajouter

<sup>1</sup> Cf. à ce propos G. FOUCAULT, *Histoire des Religions* (1912) p. XVIII ff. et note de la page 4 ff.

quelques lignes pour montrer l'inutilité de l'écriture chez certaines peuplades sauvages qui ne savent à quoi employer le rudiment que leur enseignent les missionnaires. Aux sorciers leur grimoire suffit; mais les non-sorciers pourquoi écriraient-ils, et qu'écriraient-ils?

Nous contredirons d'autant moins à tout ce qui précède que l'Égypte nous en fournit une illustration excellente.

L'origine magico-religieuse d'un grand nombre d'hiéroglyphes est manifeste. Ex: , , , , , , , , , , , , , un grand nombre de vases, etc., sans compter les insignes du Pharaon, coiffures, colliers, sceptre, fouet  et tant d'autres, tels que , , , dont l'origine nous est inconnue, probablement parce qu'elle est magique et que, pour cette raison, nous ne comprenons point la relation qui unit le sens du signe à sa forme.

La notion même qui fait de l'image une *émanation*, un *simulacrum* de l'objet qu'elle reproduit est le fondement de la magie égyptienne et peut-être aussi de toutes les magies. C'est parce qu'il y avait relation étroite entre une statue et l'homme dont elle reproduisait les traits que l'on fit des statues de double, destinées à servir d'*appui* au [ ] après destruction de la momie. C'est parce qu'à toute statue *devait* correspondre un modèle vivant que l'on enfermait dans les tombes ces innombrables «serviteurs» destinés à assurer l'entretien du maître défunt. C'est de la même idée que procède l'exécution des scènes champêtres et des bas-reliefs de tout ordre qui se déroulent aux murailles des hypogées. Ce sont là, non des œuvres faites pour l'art, mais des tableaux magiques d'une efficacité précise, correspondant aux mêmes préoccupations, destinés à remplir le même office que les formules, pour nous si souvent énigmatiques, du livre des Morts ou des livres des Pyramides. Le sentiment qui a inspiré les unes et les autres est identique : ici il a engendré la

sculpture, là l'écriture, là les cérémonies d'outre tombe; mais, pour l'une comme pour l'autre, les Égyptiens ont été obligés de commencer par supposer que l'image d'un objet n'était pas tout à fait indépendante de son modèle.

«Peu à peu, nous dit M. D., le nimbe magique originel de l'image se décolore; les représentations deviennent des symboles, des signes possédant une valeur conventionnelle fixe. Et en effet leur nature d'objets de culte, c'est-à-dire d'objets servant de but à un acte religieux les désignait à subir l'influence réglementatrice et conventionnalisante de la religion . . . . . C'est donc dans les symboles magiques qu'apparaissent pour la première fois des représentations figurées de signification conventionnelle définie et abstraite.» L'histoire de l'écriture étant *l'histoire de l'établissement d'une convention graphique*, il n'était en effet pas inutile d'insister avec force sur l'effet «conventionnalisant» de la magie.

Ces quelques pages ne prétendent pas donner l'analyse complète des «*Anfänge der Schrift*». Il m'a paru préférable de dire le bien que je pense de cet ouvrage, d'en faire un peu comprendre la méthode et l'originalité. Je tiens, en terminant, à le signaler plus particulièrement aux Égyptologues, bien que l'Égypte n'y occupe, en somme, qu'une place assez restreinte. Mais les personnes douées d'un esprit philosophique savent que leur spécialité, si vaste soit-elle, n'est que l'accessoire infime d'un plus vaste ensemble: la connaissance de l'homme et de la vie. Il me semble aussi qu'un pareil travail constitue la meilleure introduction et la plus sûr des guides pour le savant qui voudra bien nous donner une histoire de l'écriture égyptienne.

Il serait injuste de ne point rappeler qu'au cours public professé à la Faculté d'Aix-Marseille, il y a quelques années, sur l'histoire de l'écriture, notre ami M. G. Foucart a exposé des idées assez semblables à celles des «*Anfänge der Schrift*»

et adopté un plan analogue à celui de M. Danzel. Cette similitude de méthode et de résultats constatée chez deux hommes de science qui travaillaient à l'insu l'un de l'autre sur le même sujet nous inspire d'autant plus de confiance dans les conclusions obtenues, et dans la méthode qui y a conduit.

*C. Autran.*

---

## Congrès international d'ethnologie et d'ethnographie.

Les diverses sciences de l'homme ont pris, depuis la fin du siècle dernier, un développement si rapide qu'elles tendent de plus en plus à acquérir chacune son autonomie. Deux d'entre elles, l'anthropologie somatique et l'archéologie préhistorique, possédant déjà leurs congrès spéciaux, il nous a semblé que l'ethnologie, ou classement des races, et l'ethnographie, ou étude comparée des civilisations, devaient aussi faire connaître, par une manifestation scientifique analogue, les progrès qu'elles ont réalisés. Ce serait l'occasion, pour les savants toujours plus nombreux qui s'adonnent à ces recherches, de prendre contact, de discuter certains problèmes généraux, de s'entendre sur la terminologie, et de mettre le public au courant du but et des méthodes de ces sciences spéciales.

Il y a plus de cinquante ans, c'est Neuchâtel qui avait organisé le premier Congrès d'archéologie préhistorique, prenant ainsi l'initiative d'un mouvement scientifique qui s'est étendu au monde entier: de même, par son Musée ethnographique, sa chaire d'Ethnographie et d'Histoire comparée des civilisations, les nombreuses disciplines représentées dans son enseignement supérieur, les publications bien connues de ses missionnaires, sa situation centrale en Europe, la ville de Neuchâtel se trouve particulièrement désignée pour organiser un

### Congrès international d'ethnologie et d'ethnographie.

L'idée d'une réunion de ce genre a été favorablement accueillie par les autorités cantonales, communales et universitaires, qui ont promis leur patronage et leur concours effectif, et par de nombreuses personnalités scientifiques. Il s'est donc constitué un comité qui s'est chargé d'organiser ce Congrès, auquel nous espérons que vous voudrez bien donner votre adhésion.

La date prévue pour le Congrès est la semaine des vacances de la Pentecôte 1914 (du 1<sup>er</sup> au 5 juin).

Le montant de la souscription au Congrès est fixé à Fr. 10. —.

Des renseignements plus circonstanciés seront fournis par des circulaires ultérieures.

### **Le comité général d'organisation :**

#### *Le Président d'Honneur :*

R. COMTESSE, Directeur du Bureau international de la Propriété littéraire et artistique, Ancien Conseiller fédéral et Président de la Confédération Suisse.

#### *Les Vice-Présidents d'Honneur :*

ALB. CALAME, Président du Conseil d'Etat du Canton de Neuchâtel. P. DE MEURON, Président du Conseil communal de la Ville de Neuchâtel. ED. BÉGUELIN, Recteur de l'Université de Neuchâtel.

#### *Le Bureau du Comité général :*

*Président :* G. JÉQUIER, Professeur à la Faculté des Lettres.

*Vice-présidents :* A. DUBIED, Secrétaire de l'Université, Professeur à la Faculté des Lettres, Président de la Société de Géographie.

CH. KNAPP, Professeur à la Faculté des Lettres, Directeur du Musée d'Ethnographie.

*Secrétaire général :* A. REYMOND, Professeur à la Faculté des Lettres.

#### *Les Comités spéciaux :*

*Le Président du Comité scientifique :* A. VAN GENNEP, Professeur à la Faculté des Lettres, Directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*.

*Le Président du Comité des finances :* P. CHATELAIN, Directeur de la Banque Cantonale.

*Le Président du Comité de réception :* J. DE DARDEL, Consul de Suède.

### **Programme des Travaux du Congrès.**

#### *Sections provisoires.*

1. Ethnographie générale; méthodes de l'ethnologie et de l'ethnographie; histoire de l'ethnographie.

2. Ethnographie psychologique; ethnopsychologie; psychologie des religions; méthode psycho-analytique d'interprétation des mythes et légendes; esthétique comparative.

3. Ethnographie sociologique; les formes primitives de l'économie politique, du droit de la famille, de l'État; ethnographie et colonisation; races et milieux; anthropogéographie.

4. Ethnographie technologique; races et civilisations; débuts de l'art et des diverses techniques; métiers et industries.

5. Ethnologie et ethnographie préhistoriques et proto-historiques; la question des métaux.

6. Ethnologie et ethnographie antiques: Egypte, Assyrie, Babylone, Perse, Asie Mineure, Grèce, Empire romain.

7. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Europe.

8. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Asie et de l'Océanie.

9. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Afrique.

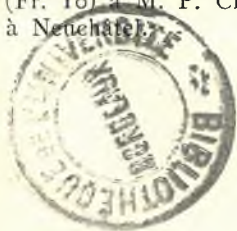
10. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Amérique.

11. Enseignement des sciences de l'homme; organisation et développement des musées ethnographiques.

Le Comité du Congrès se réserve le droit d'augmenter ou de diminuer le nombre des sections suivant les circonstances.

Il est prévu en outre un certain nombre de réceptions officielles ou particulières, d'excursions scientifiques et de représentations d'un caractère ethnographique ou folklorique.

Les participants au Congrès sont priés de bien vouloir envoyer leur adhésion à M. G. JÉQUIER 23. Faubourg de l'Hôpital, Neuchâtel, et de faire parvenir le montant de la souscription (Fr. 10) à M. P. CHATELAIN, Directeur de la Banque Cantonale à Neuchâtel.



# A propos du mot Hb "cible"

Par

Henri Sottas.



Dans sa monographie sur la «Stèle du Sphinx»<sup>1</sup> M. le Professeur Erman donne, à propos du mot <sup>2</sup>, le commentaire suivant: «Le mot *hb(?)*, qui doit désigner la «cible» ou le «but», ne m'est pas connu par ailleurs».

Le fait que ce mot a été signalé en 1904 comme *ἄπαξ λεγόμενον* par le savant qui préside aux travaux du Berl. Wörtl. m'incite à croire que les observations que je vais présenter n'avaient pas été faites auparavant. Je ne sais si depuis lors quelqu'un s'en est avisé.

Dans les représentations de la naissance royale on voit l'image du nouveau-né aux bras de plusieurs divinités berceuses<sup>3</sup>. Nul n'a manqué d'observer que si certaines d'entre elles portent sur la tête l'hieroglyphe  à Louxor comme à Der el Bahri, au contraire pour celles qui à D. el B. sont coiffées du  on a substitué à Louxor le groupe .

Le tableau de D. el B. est conforme à ce que nous disent les textes très anciens (Pyr. et Brit. Mus. 797, version

<sup>1</sup> Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad., 1904, p. 428 sqq.

<sup>2</sup> Sur l'original les deux flèches forment un seul signe avec le T renversé, dont elles traversent la tige verticale.

<sup>3</sup> Sur ce tableau cf. mon article «Contribution à l'étude de la notion du Ka» dans *Sphinx*, 1913, fasc. 2.

primitive) qui opposent les *k* aux *hmst*. C'est Louxor qui fournit la variante, presque à coup sûr fautive. La ressemblance générale de forme entre  et  ne suffit pas à expliquer une méprise purement matérielle du lapicide<sup>1</sup>. J'imagine plutôt que, peu fixé sur la portée de la scène à sculpter et guidé par le souvenir imprécis de tableaux analogues, le dessinateur a cru devoir partager entre ses figures l'idéogramme  et sa valeur phonétique . Cette fantaisie n'aurait rien d'autrement anormal<sup>2</sup>.

Si cette remarque est justifiée il s'ensuit, en premier lieu, que le signe  peut avoir parfois la valeur *hb*<sup>3</sup>. En outre, pour qu'une pareille faute ait pu se glisser dans les bas-reliefs d'un monument officiel de l'importance de Louxor, où le lapicide ne travaillait assurément pas sans contrôle, il faut que le sens de la représentation ait été généralement perdu ou altéré. On peut par là une fois de plus mesurer le fossé qui sépare, au point de vue de la conservation de la langue et des croyances archaïques, D. el B. de temples qui lui postérieurs relativement de peu. On peut juger aussi de la confiance toute relative à accorder, pour l'appréciation des concepts primitifs, aux représentations de la même scène aux époques

<sup>1</sup> On n'oserait même pas l'attribuer, sans vérification préalable, au copiste ou au graveur moderne.

D'ailleurs dans la description des planches (texte p. 105) M. GAYET confirme la lecture *hb*. Dans les représentations voisines de celle qui nous occupe le signe  est partout dessiné correctement.

<sup>2</sup> Je préfère cette explication à une autre à laquelle j'avais pensé tout d'abord: l'influence du nom de la déesse ou de la fête *Nhb-Kw*, écrit parfois

    , disposition dans laquelle  joue, en apparence seulement, le rôle du syllabique *hb*.

<sup>3</sup> Je n'oserais affirmer que cette lecture n'ait jamais été signalée à côté de celles déjà connues: *spt*, *nt*, *hmst*. Je le crois cependant parce que sans cela M. ERMAN n'eût pas indiqué comme hypothétique la lecture *hb* pour le mot de la Stèle du Sphinx, malgré la légère différence des déterminatifs.

plus basses. C'est ainsi que la distinction entre les « doubles mâles et femelles » paraît étrangère à la nature primordiale des *k*<sup>3</sup> et *hmst* et résulter simplement de la confusion qu'a fait naître la présence, dans l'orthographe de ce dernier vocable, du signe  $\omega$ <sup>1</sup>.

Bagnères de Luchon, 1<sup>er</sup> août 1913.

<sup>1</sup> Dans une représentation comme celle de D. el B, qui semble correcte selon la tradition ancienne, la différenciation des sexes a dû se faire naturellement d'après le genre grammatical des concepts abstraits qu'il s'agissait de personnifier. A Louxor — si on doit tenir pour exacts les dessins de la publication — toutes les divinités, semblables entre elles, ont un caractère équivoque: barbe postiche des dieux mâles, poitrine d'éphèbe; perruque et tunique féminines.

*Henri Sottas.*

JAMES HENRY BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary. — New-York. Ch. Scribner's sons. 1912.

Il y a deux façons de considérer les religions anciennes, selon qu'on se place au point de vue des dieux eux-mêmes ou de leurs rapports avec les hommes; la première ne s'occupe que des noms des divinités, de leurs formes, de leurs mythes, de leurs transformations, de leurs alliances, tandis que l'autre pénètre le sentiment religieux même des peuples, qui a créé peu à peu les formes divines, l'esprit religieux émanant d'un besoin intime de l'homme, sensiblement le même partout dans son essence, mais infiniment variable dans ses manifestations, non seulement d'une race à une autre, mais même d'une localité à la localité voisine.

Cette psychologie religieuse des peuples ne se dévoile qu'après de longues recherches, quand les textes sacrés, souvent obscurs, sont en assez grand nombre et ont été suffisamment approfondis pour commencer à livrer leurs secrets, et jusqu'ici, en ce qui concerne l'Égypte, on ne s'est hasardé dans ce domaine qu'avec une extrême prudence; M. Breasted est, je crois, le premier qui ait tenté d'écrire un traité d'ensemble sur ce sujet, et il faut lui être reconnaissant d'avoir abordé courageusement cette nouvelle face de la question et de s'être livré, dans ce but, à une étude systématique et approfondie des textes religieux, surtout des plus anciens, les textes des pyramides, où se cachent encore, sous une phraséologie souvent obscure, les données les plus précieuses pour la connaissance des religions primitives de l'Égypte. Ce n'est pas le moindre attrait de l'intéressant ouvrage de M. Breasted que les nombreux extraits de ces textes, classés méthodiquement de façon à donner une idée générale de l'ensemble de cette composition hétéroclyte, et

mis pour la première fois à la portée d'un public plus étendu que celui des seuls égyptologues. On y trouvera également de longs extraits des ouvrages moraux et philosophiques du Moyen Empire, beaucoup plus connus il est vrai, mais dont l'auteur nous donne ici des traductions originales qui offrent les meilleures garanties d'exactitude: dans ce domaine, M. Breasted n'en est pas à son coup d'essai, et les quatre volumes de ses *Ancient Records* sont assez connus et ont rendu assez de services pour que sa réputation de traducteur, et de bon traducteur, ne soit plus à établir. Avec toutes ces citations de textes, le livre gagne beaucoup en clarté, et ceux-là même qui n'ont jamais eu l'occasion d'étudier les choses de l'Egypte ancienne pourront suivre sans grandes difficultés la pensée de l'auteur.

Les égyptologues ne pourront pas tous accepter telles quelles les théories émises par M. Breasted, théories souvent neuves, parfois aussi reprises d'autres auteurs, en particulier de ceux qui se rattachent à l'école de Berlin, mais le fait seul de les avoir groupées et énoncées avec netteté rend déjà un très grand service, puisqu'il offre une base sérieuse à la discussion, et que de cette discussion pourra naître une fois la lumière. Pour ma part, bien que mes idées soient souvent en désaccord avec celles de M. Breasted, je ne ferai ici que reprendre certains des points principaux pour émettre des hypothèses plutôt que des critiques, puisque ce domaine n'est pas encore assez connu pour qu'on puisse en arriver à des affirmations, et que beaucoup de nos notions sur la religion égyptienne ne reposent guère que sur des appréciations personnelles ou des interprétations de textes souvent sujettes à caution.

Une étude plus ou moins développée sur le panthéon égyptien ne rentrait pas dans le cadre que s'était tracé M. Breasted, le développement de l'esprit religieux; il y renonce donc délibérément, se bornant à reconnaître qu'à l'origine chaque localité avait sa religion distincte bien caractérisée. L'auteur estime que toutes ces religions locales devaient dériver plus ou moins des deux principes qui, aux temps historiques, sont à la base du système religieux de l'Egypte, le principe solaire et le principe agraire. Ces deux cycles

de divinités et en particulier leurs chefs de file, Râ et Osiris, dont M. Breasted étudie systématiquement l'histoire, ont bien en effet cet aspect dans les textes qui nous sont parvenus, mais est-ce bien là leur caractère primordial? M. Breasted ne mentionne même pas la théorie du totémisme, qui évidemment n'est pas encore prouvée de façon absolue, mais qui mériterait d'être signalée, puisque bien souvent elle est la seule par laquelle on puisse expliquer certains faits: dans le culte des dieux, les rites funéraires, les fêtes et même le protocole des rois, il y a quantité de choses qui paraissent bien avoir une origine totémique, à condition, bien entendu, de prendre le mot totémisme dans son sens le plus étendu et de ne pas vouloir le faire rentrer, pour l'Egypte antique, dans le cadre étroit où ce système se présente chez les peuplades sauvages modernes.

En ce qui concerne Osiris et Râ, doit-on admettre qu'à l'origine l'un représentait le soleil, l'autre l'agriculture, les deux principales sources de la vie? On peut en douter, car dans chacun de ces cultes, on retrouve des emblèmes sacrés qui non seulement ont survécu, mais sont devenus en quelque sorte l'image caractéristique du dieu, image qui n'a aucun rapport avec le rôle de l'un ou de l'autre aux époques historiques: quel lien peut-il y avoir d'un côté entre le *dad* et l'agriculture, de l'autre entre la pyramide, l'obélisque ou le *bennou*, et le soleil? Si, par contre, on les considère comme des sortes de fétiches locaux sur lesquels serait venue se greffer plus tard une idée moins matérielle, comme celle des bienfaits de l'agriculture ou des vertus solaires, la chose s'explique plus aisément, un vieil emblème pouvant être utilisé pour une divinité chtonienne ou solaire sans avoir avec elle un rapport direct.

La fameuse rivalité entre Osiris et Set (p. 25—42) n'indique pas nécessairement deux principes hostiles, l'un bon, l'autre mauvais, car si déjà dans les textes des pyramides on rencontre de nombreux passages faisant allusion à la lutte entre les deux divinités, rien dans ces passages n'implique que Set soit un génie malfaisant; bien au contraire, puisque, tout compte fait, il se place sur le même pied qu'Osiris et Horus. Il me paraît que nous avons à faire à des dieux

d'origine absolument distincte, rivaux seulement par le fait qu'ils appartenaienent à deux populations différentes, peut-être simplement à deux tribus se disputant la prééminence dans le pays; l'antagonisme des deux divinités indiquerait alors seulement les péripéties d'une lutte entre deux races, non entre deux principes, lutte dont nous pourrions reconstituer comme suit les phases principales: une des tribus (Oriris), écrasée à un moment donné, est secourue par une tribu venant d'ailleurs (Horus), qui reprend à son compte ses traditions, et finit par réduire en une certaine mesure le clan ennemi (Set), après quoi survient un compromis qui divise le pays en deux zones d'influence, l'un des deux peuples ne devant arriver que peu à peu à la suprématie absolue, tout en laissant à son adversaire la satisfaction morale de la séparation politique du pays en deux parties.

Quant aux divinités horiennes, à ces innombrables Horus de caractères très divers qui encombrent le panthéon égyptien, leur origine est sans doute différente. Je crois qu'il faut voir en Horus le dieu (ou le totem) de la tribu qui conquiert l'Égypte à l'époque préhistorique et finit par fonder le royaume pharaonique. Ces conquérants se répandirent rapidement dans tout le pays et se fondirent en partie dans la population autochthone, et leur dieu s'assimila aux anciens dieux, de diverses manières: ici il se plaça à côté du dieu local, comme un frère inséparable (Ombos), là comme un fils qui reprend la succession de son père (Delta); ailleurs, il se confondit avec lui, comme à Héliopolis, avec le vieil Atoum. De là provient la multiplicité des aspects d'Horus.

En ce qui concerne les idées relatives à la survie, M. Breasted envisage la question dans son ensemble, tandis qu'à mon avis il faudrait, ici aussi, en remontant aux origines, dissocier tous les éléments disparates, qui ne nous sont parvenus dans les textes religieux que combinés de façon souvent très maladroite. Il n'est pas admissible que dans tout le pays on ait eu, aux temps les plus anciens, une notion aussi compliquée que celle des multiples formes de l'être immatériel chez l'homme. De même que chaque tribu, chaque localité avait son culte spécial, son dieu propre, de même devait-elle avoir sa façon particulière d'envisager l'essence

spirituelle de l'homme et la manière de lui assurer l'immortalité, et cette conception des choses de l'au-delà correspondait nécessairement à la nature même du dieu local. Ainsi le *ba*, l'âme-oiseau, faite pour s'envoler au ciel, ne peut ressortir que d'une théorie religieuse où le dieu rassemble ses dévôts dans le soleil, et est sans nul doute d'origine héliopolitaine; le double vivant dans le tombeau est bien l'état qui s'accorde avec la conception d'un dieu-terre, et c'est sans doute la trace la plus profonde qu'ait imprimée dans la religion funéraire des Egyptiens le vieux dieu Seb (ou Geb), que cette notion du *ka*, encore controversée récemment; je ne puis, à ce point de vue, accepter la thèse de M. Breasted qui comme M. Steindorff, y voit non un double, mais une sorte de génie protecteur, mais je souscris pleinement à l'explication donnée autrefois par M. Maspero et démontrée par lui de façon magistrale dans un article paru il y a peu de temps<sup>1</sup>. Quant au *khou*, l'esprit, il semble relever du dogme osirien. Enfin dans d'autres systèmes funéraires, on se représentait l'essence spirituelle de l'homme de façon différente encore, ainsi le *sahou*, l'ombre, le cœur, le nom, mais le tout a été si bien mélangé antérieurement à la rédaction des textes des pyramides, au moment où les petits dieux des morts ont cessé d'être indépendants et ont été englobés par les grands, qu'on ne peut guère qu'entrevoir cet état primitif des religions funéraires et que toute théorie absolue sur ce chapitre est encore prématurée.

Après ces questions générales qui, comme on le voit, prêtent particulièrement à la discussion, et qui occupent la presque totalité des deux premiers chapitres, l'auteur reprend certains détails sur les religions et les rites funéraires, et ici je ne puis que me ranger à son opinion et appuyer ses conclusions, pour tout ce qui concerne les conditions essentielles de la survie, l'accomplissement des rites par le fils du défunt, le symbolisme de l'œil d'Horus (p. 57—63) le principe du tombeau et de son installation (p. 63—69).

M. Breasted aborde ensuite l'étude plus approfondie du dogme funéraire solaire (chap. III et IV) qu'à l'origine les rois, fils et successeurs de Râ, semblent s'être réservé

<sup>1</sup> Memnon VI, p. 125 à 146.

pour eux seuls; la pyramide est un vrai symbole solaire, fait que l'auteur établit de façon très ingénieuse en montrant que le prototype de la pyramide et du pyramidion des obélisques, autre emblème de Râ, était une pierre sacrée de forme pointue et révéree à Héliopolis; cette pierre, nommée *ben*, est celle sur laquelle, dans les hiéroglyphes, nous voyons se

percher le *bennou*, l'oiseau solaire  (p. 72). La tombe royale est donc placée sous la protection de Râ, et de même, les textes des pyramides, composés exclusivement pour le roi, font ressortir le rôle prépondérant que joue le soleil dans la vie d'outre-tombe des pharaons; l'auteur donne un aperçu rapide, mais très complet, de ces textes (p. 85 et suiv.), notant les adjonctions d'anciennes formules non-solaires, les allusions à la vie courante, les souvenirs de la lutte pour la conquête du pays, les différences entre les cinq rédactions et leurs variations au cours de la VI<sup>e</sup> dynastie; il insiste en particulier sur le fait qu'on nie résolument la mort, quand il s'agit du roi (p. 91), et sur les moyens qui s'offrent à celui-ci pour passer de ce monde dans le ciel (p. 105—117). Le ciel est donc le séjour du roi mort qui s'identifie avec Râ, et s'assimile en même temps aux autres dieux en les dévorant; comme le soleil, il a aussi là haut des ennemis et des dangers à courir, de là les nombreuses formules contre les serpents. Quant à la formule d'offrandes, sur laquelle on pourrait désirer une étude un peu plus poussée (p. 131), elle ne me paraît pas devoir rentrer dans le cycle des formules solaires: dans les inscriptions funéraires, l'approvisionnement du mort est généralement attribué à Osiris, mais certaines allusions des textes des pyramides me paraissent indiquer que c'était à Seb qu'était dévolue cette fonction<sup>1</sup>, ce qui s'accorderait fort bien avec la notion du double vivant dans le tombeau, dans le domaine de Seb.

Après avoir étudié cette doctrine funéraire solaire, M. Breasted passe à la doctrine osirienne, plus populaire et infiniment plus répandue (chap. V), et montre l'influence qu'ont eue l'un sur l'autre ces deux systèmes, influence qu'il est facile de suivre dans les textes des pyramides. Le domaine

<sup>1</sup> JÉQUIER, Rec. de Trav. XXXII, p. 164.

propre d'Osiris est le royaume souterrain du Douat, mais peu à peu nous voyons son influence s'étendre jusqu'au ciel, et lui qu'à l'origine on considérait dans le groupe des adorateurs du soleil comme un intrus et presque comme un ennemi, il arrive à s'assimiler avec Râ, comme les rois défunts. C'est l'«osirianisation» du ciel qui commence, et à ce phénomène correspond le phénomène inverse, la «solarisation» du domaine osirien. Cette pénétration des deux grands dogmes funéraires en présence, sous l'Ancien Empire, est ici admirablement étudiée et décrite par M. Breasted, qui fait ressortir toute la valeur de cette transformation progressive des idées relatives à l'autre monde, de ce besoin d'unification qui devient de plus en plus marqué. En somme, c'est la suite normale, l'aboutissement de ce grand mouvement de généralisation par lequel avaient passé les doctrines funéraires locales qui peu à peu s'étaient trouvés englobées dans les religions plus fortes et s'y étaient fondues, non sans leur imprimer un peu de leur caractère propre.

Avec la deuxième partie (chapitres V à X), nous abordons une nouvelle phase du développement religieux. Les inscriptions funéraires nous permettaient déjà d'entrevoir les notions morales qui formaient la base de la pensée intime des Egyptiens, mais c'est à partir du Moyen Empire seulement que nous voyons ces idées prendre leur plein développement. Dans aucun autre pays de l'antiquité orientale, l'esprit moral ne semble avoir atteint une telle élévation; l'Egypte mérite de ce chef une place à part dans l'histoire de l'humanité et, à n'en pas douter, elle a dû exercer dans ce domaine une immense influence sur la civilisation en général en déterminant le point de départ de la morale juive, et en imprimant à la pensée grecque, avec Platon et peut-être déjà avant lui, son caractère hautement humain. Ces idées morales sont à base religieuse, et la doctrine du jugement par lequel l'homme doit passer devant le tribunal du dieu des morts — que ce soit Râ ou Osiris — peut en avoir été la cause déterminante.

Pour rétablir cette histoire de la pensée, après avoir cité ces inscriptions où les grands seigneurs se vantent d'avoir pratiqué la justice et la charité envers les plus humbles de

leurs sujets, M. Breasted fait défiler sous nos yeux, en les commentant de façon très perspicace, de longs extraits des œuvres littéraires du temps, où nous voyons tour à tour les sceptiques qui nous engagent à jouir de la vie, les désabusés qui envisagent la mort comme le seul aboutissement possible d'une existence pénible, les penseurs qui, reconnaissant les turpitudes du temps présent, dépeignent leur idéal de justice et annoncent l'avènement d'un roi parfait, et enfin les moralistes proprement dits avec leurs recueils de préceptes de bonne conduite. M. Breasted considère toutes ces œuvres comme datant du Moyen Empire, mais à mon avis il n'y a pas de raison suffisante pour révoquer en doute le dire des Egyptiens eux-mêmes qui attribuent à deux grands personnages de l'Ancien Empire la composition des préceptes contenus au papyrus Prisse<sup>1</sup>, pas plus du reste que pour faire remonter au premier Empire thébain la rédaction des instructions du roi à son vizir, qui ne nous sont connues que par des versions de la XVIII<sup>e</sup> dynastie: ici il s'agit d'une codification, faite à cette époque même, des préceptes moraux qu'on trouve déjà épars dans les inscriptions de l'Ancien Empire.

Parallèlement à ce mouvement de la pensée, on remarque aussi au Moyen Empire une différence très marquée dans les textes funéraires, qui ne sont plus la propriété exclusive des rois, mais que chacun peut faire copier dans son sarcophage. L'autre monde que dépeignent ces formules est un domaine souterrain où Osiris règne en maître, mais où Râ joue aussi un rôle de premier ordre, un monde plein de dangers, aussi ces formules sont-elles le plus souvent d'ordre magique plutôt que religieux. Ces textes, tous indépendants les uns des autres, et ne constituant pas encore un recueil

---

<sup>1</sup> L'auteur semble considérer le recueil de Kagemna comme une sorte d'introduction à celui de Ptahhotep, mais cette théorie est inadmissible pour quiconque a examiné l'original du pap. Prisse: entre les deux compositions, il y a blanc de quatre pages entières et de deux demi-pages où l'on voit des traces d'une écriture soigneusement effacée, soit l'équivalent de trois fois au moins le recueil de Kagemna. Jamais un scribe égyptien n'aurait perdu une place pareille, pas plus qu'il n'aurait commencé un texte au bas d'une page blanche. Il y a tout lieu de croire qu'il y avait là un troisième texte du même genre qui aura été effacé, peut-être parce que sa tendance déplaisait au propriétaire du manuscrit.

complet, sont la première ébauche du Livre des Morts, qui continue à évoluer dans les papyrus du Nouvel Empire, où les formules sont mises en ordre de façon plus régulière. Ici la figure d'Osiris prend évidemment de plus en plus d'importance, mais il y a encore un si grand nombre de chapitres relevant des doctrines solaires, que je ne puis admettre de façon absolue la thèse de M. Breasted, suivant laquelle Râ s'effacerait peu à peu comme dieu des morts pour tendre à redevenir uniquement dieu des vivants. Le point culminant du Livre des Morts est le fameux jugement de l'âme, le seul chapitre de la collection sur lequel insiste M. Breasted, en faisant ressortir très justement combien est mal fondée l'expression «Confession négative», quand il s'agit en réalité d'une glorification, d'une justification du défunt s'adressant aux quarante deux juges que personnifient les nomes de l'Egypte, de façon à obtenir d'eux ses allées et venues libres dans toute l'étendue du pays.

La religion devait subir la contrecoup du grand mouvement impérialiste qui se fait jour en Egypte au début du Nouvel Empire, avec les conquêtes des rois de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, et tendre à se condenser en une religion à peu près homogène, sous le sceptre du grand dieu de Thèbes, Amon, nouveau venu dans le panthéon égyptien. Puis apparaît la première manifestation monothéiste qu'enregistre l'histoire, la réforme de Khounaten, issue d'une tentative de réaction de la part des anciens dieux, Râ en particulier. Toute cette évolution est admirablement mise en valeur par M. Breasted, et nous pouvons maintenant nous faire une idée de ce qu'elle signifie, de l'importance qu'elle a dans l'histoire générale des religions; nous nous rendons mieux compte, en le situant dans son vrai cadre, après avoir vu les progrès du sentiment moral chez les Egyptiens, de ce qu'était ce monothéisme symbolisé par un dieu un peu matériel peut-être, mais dont les deux qualités essentielles, l'universalité et la bienveillance, ne se retrouvent pas ailleurs dans l'antiquité, même pas chez le Jahveh des Hébreux, son cadet de peu de siècles. Peut-être Aten, le disque solaire a-t-il, exercé sur la conception juive une certaine influ-

ence, c'est possible, c'est même probable, mais dans cette question toutes les suppositions sont permises.

Le dieu Aten n'est qu'une existence éphémère, mais son caractère propre ne disparut pas, puisque les prêtres d'Amon victorieux l'attribuèrent à leur dieu qui, même entouré de toutes les divinités du panthéon égyptien, garde l'allure d'un dieu unique, universel et essentiellement bon. Les pauvres, les affligés, les malheureux s'adressent à lui, sûrs d'obtenir sa protection. Cette période est l'aboutissement nécessaire du travail religieux qui s'opérait lentement, depuis des milliers d'années, dans les âmes des Egyptiens; c'est l'âge de la piété personnelle, où les hommes, conscients de leur péché, cherchent un soutien dans la communion individuelle avec leur dieu.

L'Egypte ne devait pas aller plus loin; quand commence la décadence du royaume des pharaons, l'esprit religieux se met aussi à décliner; on reprend les vieilles formules dont on respecte la lettre, mais dont on ne comprend plus le sens, la religion égyptienne perd peu à peu sa vie intérieure et se fige; son rôle dans le monde est terminé.

Ce compte-rendu sommaire ne peut qu'indiquer les grandes lignes d'un ouvrage de grande valeur, qui aborde pour la première fois de façon méthodique l'histoire de la pensée religieuse des Egyptiens, et qui fait faire un pas en avant à la science en l'orientant dans une nouvelle direction. Même si l'on peut contester diverses théories, l'idée d'ensemble qui se dégage de cette étude est parfaitement claire et certainement juste: c'est que les Egyptiens n'ont pas eu seulement une religion extérieure, faite de pratiques, de mythes et de formules magiques, mais que, les premiers sans doute dans le monde ancien, ils ont eu une religion intime infiniment plus profonde qu'on ne le suppose d'habitude. Les penseurs égyptiens, le plus souvent anonymes, prennent désormais leur place historique devant les penseurs juifs et grecs qui sans eux n'auraient peut-être pas été ce qu'ils sont maintenant pour nous.

*G. Féquier.*

G. J. THIERRY, *De religieuze Beteekenis van het ægyptische Koningschap. — I. De Titulatuur.* — Leiden. E. J. BRILL. 1913.

Ce petit volume n'est, d'après son titre, que le début d'un ouvrage qui promet d'être très considérable, si le sujet tout entier est traité de façon aussi approfondie et aussi sérieuse que cette première partie; celle-ci, présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de Théologie de l'Université de Leide, est naturellement publiée en hollandais, ce qui, je le crains, est de nature à nuire à la diffusion de l'œuvre de M. Thierry, et la somme de travail, la bonne tenue du raisonnement risquent de passer inaperçues auprès du plus grand nombre des spécialistes; j'espère donc que l'auteur pourra publier la suite en une autre langue, plus familière aux égyptologues, et mettre ainsi mieux en valeur ses théories.

M. Thierry reprend dans ce livre la question du protocole des rois, qu'il fait paraître sous un jour nouveau en l'étudiant non seulement au point de vue historique, mais aussi à l'aide de la méthode comparative, qui de plus en plus tend à prendre pied dans nos vieilles sciences et pourra seule arriver à les rénover, à condition qu'on l'emploie avec prudence et qu'on contrôle historiquement les hypothèses qui nous sont fournies par l'ethnographie.

Dans le cas particulier — et c'est même la seule critique importante que j'aurais à lui faire — l'auteur donne au point de vue purement théologique et religieux un développement un peu excessif, en faisant passer la question politique, qui pourtant a joué un grand rôle, tout à fait à l'arrière-plan. Ainsi cette thèse l'entraîne un peu loin quand il admet qu'à l'origine le roi était exclusivement prêtre. Le caractère religieux de la royauté pharaonique est indéniable, mais malgré toutes les parallèles avec les rois des peuplades africaines actuelles, nous ne saurions affirmer que les anciens rois d'E-

gypte et leurs prédécesseurs immédiats n'étaient que des pontifes; au contraire, leur œuvre entière, leur action conquérante, civilisatrice et organisatrice semblent bien indiquer qu'ils étaient en même temps des chefs militaires et civils, et qu'ils cumulaient les pouvoirs les plus variés; les cinq titres qui sont venus s'ajouter successivement les uns aux autres pour former le protocole des pharaons me paraissent avoir pour origine le besoin de préciser cette double face, ou plutôt cette face multiple du caractère royal.

Pour ce qui concerne le nom d'Horus, M. Thierry recherche la valeur individuelle de chacun des éléments figuratifs du titre, le faucon, le *serekh* et le *ka*, et arrive à la conclusion que par ce titre, le roi indique qu'il est lui-même Horus-Haroéris, le fils des dieux, qu'il jouit déjà de la vie éternelle de son vivant, comme s'il avait passé par le tombeau, qu'il est une puissance de vie personnifiée. Cette explication paraît bien compliquée, bien abstraite, si l'on songe que pendant longtemps le titre en question fut le seul que portèrent les rois et qu'il doit en quelque sorte résumer le rôle de ces chefs; d'un autre côté les noms même de ces souverains de la première époque, «le Combattant», «le Scorpion», «le Serpent» n'ont rien d'exclusivement religieux, au contraire. L'explication que donne la théorie totémique est infiniment plus simple et plus rationnelle: ce n'est pas le dieu qui sert de modèle au roi, mais bien la personne du roi qui donne naissance à la figure du dieu Horus qui, une fois introduit dans le pays, se répand dans toutes les localités où il se transforme de cent manières différentes pour s'assimiler aux anciens dieux du pays ou pénétrer dans leur cycle. Le *serekh* n'est pas la représentation d'un tombeau, mais la partie la plus caractéristique d'une façade de palais, et si nous voyons la figuration d'un de ces monuments surmonté d'un nom et d'un faucon, cet ensemble n'est autre qu'un signe idéographique désignant la résidence royale occupée par le chef un tel, donc le personnage même qui a le droit d'occuper le château seigneurial: de même plus tard le terme  s'appliquera non à un palais, mais à celui qui l'habite.

Dans l'ordre chronologique, c'est le titre  qui apparaît le premier, semble-t-il, après celui d'Horus, aussi M. Thierry l'étudie-t-il dans son second chapitre, en faisant ressortir le sens de «celui qui est possesseur de la Haute et de la Basse Egypte» sens confirmé du reste par la variante  ; puis il passe à la description du cartouche où ce second nom est enfermé dès une époque assez ancienne, mais ici encore avec une explication toute symbolique qui ne paraît guère correspondre à la réalité<sup>1</sup>.

Le titre *nebti* , qui date comme le précédent du début de l'époque thinite, exprime une idée analogue, avec cette variante que le roi s'y pose comme personnifiant les déesses du Sud et du Nord. M. Thierry met ce titre en parallèle avec le nom d'Horus, et en effet, à l'origine, les deux noms qui correspondent à ces titres sont toujours identiques, mais le dualisme qui caractérise le  me paraît devoir en faire plutôt un pendant du , car il apparaît au même moment, lors de l'union des deux royaumes: il exprimerait alors la même idée, mais avec une nuance plus religieuse, l'autre titre étant essentiellement civil.

Le terme  doit se traduire «l'Horus d'or» et non pas «l'Horus vainqueur de Set» ainsi que le prouve définitivement M. Thierry, qui établit fort bien le sens de métal divin attribué par les Egyptiens à l'or. C'est donc un titre de nature exclusivement religieuse, identifiant le roi avec un Horus d'or, un dieu immortel. Originellement, c'était sans doute un dédoublement du premier titre royal, le nom d'Horus, avec une nuance marquant très nettement à quel culte, parmi tous les cultes égyptiens, se rattachait par tradition la royauté pharaonique.

<sup>1</sup> J'ai cherché récemment dans un autre article (Bulletin de l'Institut fr. d'Archeol. orient. XI, p. 137) à donner une explication rationnelle du signe  et du cartouche.

Le chapitre consacré au plus récent des titres royaux, le , est le plus développé et le plus fouillé du livre; il montre l'influence toujours grandissante du clergé d'Héliopolis qui arrive à introduire dans la titulature royale un élément nouveau, au moment du changement de régime, avec l'avènement de la V<sup>e</sup> dynastie. Peut-être ce titre, essentiellement religieux par nature, à l'origine, était-il destiné par les prêtres de Râ à remplacer tous les autres, mais il ne fit que s'ajouter à eux et resta même toujours, dans le protocole, le dernier de tous; il acquit cependant une importance particulière puisque le nom qui l'accompagne s'inscrit dans le cartouche, et qu'il fait dès lors toujours pendant au premier titre civil,

le . D'après M. Thierry, le , faisant du roi un fils du dieu, identique à lui et son représentant sur la terre, ne serait en somme que la contrepartie du , indiquant que le roi est dieu, qu'il est «le mystérieux, le caché». Pour moi, il faut plutôt chercher la raison de cette augmentation du protocole simplement dans l'ancienne rivalité entre deux cultes d'origine différente dont l'un, longtemps le plus faible, commençait à prendre la suprématie; en outre, il était dans le caractère même du dogme solaire d'avoir des prétentions mondiales, aussi le titre , ou sa variante  désignait-il en quelque sorte le roi du monde, en opposition avec le , variante , qui fait du pharaon seulement le roi des deux terres, de l'Égypte.

Pour terminer, M. Thierry donne un aperçu rapide des noms qui accompagnent ces divers titres, et de leur formation, en insistant sur le Nom en égyptien, son importance, sa valeur magique.

Tels sont quelques-uns des problèmes que soulève la question du protocole pharaonique et que M. Thierry pose très nettement; s'il ne les résoud pas tous, il a du moins le grand mérite de classer méthodiquement ce qui a été écrit avant lui sur ce sujet, d'apporter des documents nouveaux

et des appréciations personnelles. C'est non seulement un excellent ouvrage de début, qui fait bien augurer de la carrière future de M. Thierry, c'est aussi un livre utile qui rendra des services à tous les égyptologues.

*G. Féquier.*

---

COLIN CAMPBELL, *The Miraculous birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian studies.* 8<sup>d</sup> in 8°, XVI. 204 p. et 57 fig. hors texte en phototypie. Edinburgh, Oliver and Boyd 1912. Prix: 7<sup>sh</sup> 6<sup>d</sup>.

Une série de clairs et charmants petits volumes ont peu à peu établi solidement la réputation de M. Colin Campbell comme connaisseur des monuments thébains. Celui que voici ne le cède en rien à ses devanciers ni pour la facilité ou l'ordre de l'exposition, ni pour la façon à la fois persuasive et courtoise dont il nous suggère, à propos de telle ou telle scène, une vue à lui particulière ou la réfutation d'une opinion jusqu'ici communément admise. Je ferais injure à M. C. C. en qualifiant ses monographies thébaines de simples ouvrages de vulgarisation. Elles le sont cependant, si l'on entend le mot au meilleur sens. Ce qu'il explique et ce qu'il écrit est à la portée de tous, et il apprendra beaucoup en même temps aux gens du métier.

M. Colin Campbell s'en était tenu jusqu'ici à l'étude des figurations tombales sur les parois murales ou sur celles des sarcophages. Le livre qu'il nous présente aujourd'hui n'est consacré que pour un peu moins de moitié, à la description de deux nouvelles tombes. Toute la première partie traite d'un certain nombre de bas-reliefs du beau Temple de Luxor, et, à ce propos, de l'examen de plusieurs questions d'ordre historique ou de problèmes de caractère religieux.

Quatre chapitres ont successivement étudié, d'après les scènes de Luxor, le sens de la conception divine d'Amenhotep III, la nature de son couronnement, l'essence des rapports qui unissent le principe féminin incarné en Maut au Pharaon fils des

dieux, et l'Osirification Royale. Un cinquième reprend les représentations de la fameuse «procession du Nouvel-An» à la grande colonnade de Luxor, dont Daressy avait déjà donné à deux reprises une description fort complète.

J'essaierai de résumer du mieux possible la thèse du premier chapitre. M. C. C. ne s'est pas contenté de décrire avec le plus de détails et d'exactitude possibles les scènes, malheureusement trop mutilées, qui illustrent la légende de la naissance miraculeuse d'Amenothès III. Les études de Maspero, de Daressy, de Virey, de Gayet, de Naville, et toutes les comparaisons faites entre les scènes de Luxor et de Deir-el-Bahri avaient déjà, à première vue, quelque peu épuisé le sujet. M. C. C. a su en tirer cependant plusieurs conclusions qui m'ont paru nouvelles.

A l'en croire, la naissance miraculeuse, ou plutôt son affirmation en une légende racontée par l'image et le texte à la fois n'avait pas comme objectif, aussi qu'on l'a cru jusqu'ici, de renouveler l'intégrité du sang solaire dans les veines du Pharaon présomptif. A ce compte, si la chose eût été nécessaire pour Hatshepsitou ou pour Amenhotep, elle l'eût été bien davantage pour un Thotmès III, ou pour un Amenhotep IV. La véritable raison, à Deir-el-Bahri ou à Luxor, fut d'établir par la première de ces deux versions, l'égalité théologique d'Amon et de Râ, et, par la seconde, d'affirmer la suprématie finale du premier. Au titre de fils de Râ s'ajoute, remarque l'auteur, à partir d'Aahmōs, les formations de noms en *mēs* (*mos*, *masou*) pour les noms personnels. Et M. C. C. note que cette innovation coïncide avec la croissance du prestige d'Amon. La confusion d'Amon et de Râ apparaît dès la stèle d'Aahmēs I<sup>er</sup> trouvée à Karnak par Legrain.

Chemin faisant, l'auteur montre combien on a tort (p. 16) de persister à parler du prétendu «monothéisme» de Khou-ni-Atonou. Il a cent fois raison, mais certains romans sont difficiles à détruire en égyptologie, et je crains bien que nous ne soyons condamnés à voir revenir pendant longtemps

encore «the first phophet in history» et son «exalted religion» (p. 16).

Je ne puis suivre pas à pas l'excellent parallèle étudié scène par scène entre la version de Luxor et celle de Deir-el-Bahri. Leur mutuelle indépendance, au moins jusqu'à un certain point, ressort de faits tels que l'absence des scènes 1 et 2 dans le second de ces sanctuaires. A propos de la scène 3, l'auteur a raison de faire justice de la prétendue ressemblance du rôle de Thot avec le Mercure Sosie d'Amphitryon. Ce sont là des rapprochements ingénieux, mais trop superficiels. Il était temps de couper court à ces jeux littéraires. Notons aussi une fort juste remarque à propos de la scène 6, où le sexe mâle donné aux «doubles» d'Hatshepsitou ne prouve nullement, comme l'a cru Breasted, l'existence d'un cahier-type traditionnel servilement copié, puisque la Reine est représentée partout sous les traits masculins.

Mais je ne suis pas certain que M. C. C. ait raison, en ajoutant à ces deux séries une «naissance divine de Ramsès 2». Il s'agit d'un fragment de bas-relief de Medinet-Habou, où l'on voit, assis face à face, Amon et la mère du Roi, exactement comme dans la fameuse scène de «l'Union» à Deir-el-Bahri et à Luxor. La ressemblance matérielle de ce débris de décoration murale est parfaite. Mais toute la question est de savoir si le bloc vient du Ramesseum. La présence voisine de blocs provenant de cet édifice n'est nullement une preuve formelle. Ce morceau de bas-relief peut fort bien venir de l'Amenophium, qui a si largement servi de carrière aux divers sanctuaires de la XIX<sup>e</sup> Dynastie édifiés sur la rive Ouest. Auquel cas, nous aurions purement et simplement un débris d'une chapelle où Amenhotep reprenait en son temple funéraire l'histoire qu'il avait déjà racontée à Luxor. Ce serait le pendant de celle du temple funéraire de Deir-el-Bahri. Je pencherais plutôt pour cette explication. D'autant plus que je crois me rappeler assez bien le fragment de bas-relief en question, et si mes impressions sont

restées fidèles, à quelques mois de distance, le style des figures était beaucoup plus celui de la XVIII<sup>e</sup> Dynastie que celui des Ramsès.

Au chapitre intitulé «*Coronation of Amon-Hotep III*», M. C. C. est le premier à avoir étudié avec quelque détail les figures qui décorent la partie sud de la «chambre de la Naissance» de Luxor. Je crois qu'il est entièrement dans le vrai en ne cherchant pas à établir un parallèle entre Luxor et Deir-el-Bahri, mais en voyant plutôt dans l'une et l'autre de ces séries les extraits d'un prototype inconnu de nous. Quant à l'origine de la forme de Mîn, ithyphallique, devenue par confusion un des aspects essentiels d'Amon-Ra, M. C. C. paraît se contenter trop facilement d'explications purement historiques — par exemple l'influence de la femme d'Amenhotep III. J'ai eu occasion de m'occuper cette année du mythe de Mîn de Coptos. Je ne puis entrer ici dans un exposé de détail de cette question ni traiter à ce propos du syncrétisme égyptien. Il me faudrait citer beaucoup trop de faits et de textes. Je me bornerai à signaler ici même que la confusion d'Amon-Min avec le Râ d'Héliopolis exigeait, pour constituer au complet un dieu suprême, la figuration des deux aspects de l'énergie créatrice de ce dieu. Si Râ, dieu soleil héliopolitain, impliquait le dogme de l'Astre premier auteur du monde, substitué au dieu-ciel primitif, Mîn conservait encore, sous la forme du dieu-tonnerre, auteur de l'orage et de la fécondation des germes, les principales attributions du vieux dieu primordial. La fusion de ces deux dieux suprêmes réalisait théologiquement l'accord de deux données issues d'un fonds commun, mais dont celle d'Héliopolis, hautement plus évoluée, semblait malaisément conciliable, à première vue, avec le concept retardataire qu'incarnait Minou. Encore cette fusion n'était-elle d'apparence logique que si la Dualité d'Amon-Minou et de Râ, dieu unique en deux Personnes, se différenciait par l'iconographie, fût-ce par le grossier symbolisme — traditionnel et par cela même vénérable — du dieu anthropomorphe et ithyphallique.

Bien entendu, il ne peut s'agir, en ce que je viens de dire, que de simples indications; je tenterai d'en justifier les preuves à une meilleure occasion.

Sans analyser un excellent petit chapitre descriptif des scènes d'adoration à la déesse Maut, je dirai deux mots du chapitre de l'*Osirification du Roi*. Il faut savoir grand gré à M. C. C. de n'avoir pas cherché à compliquer à plaisir le sujet, en se livrant au jeu facile d'une interprétation nouvelle, à ajouter à vingt autres, sur la signification religieuse du *habi-sadou*. Depuis quelques années, nombre d'égyptologues ou d'amateurs se sont crus obligés de proposer les interprétations les plus extraordinaires. Le moins qu'on en puisse dire est qu'elles ont abouti à rendre le problème beaucoup plus obscur qu'auparavant, parce qu'il faudra maintenant avoir à discuter préalablement la valeur de toutes ces fantaisies. La malfaisante influence de G. Frazer a sévi ici comme en plusieurs autres coins du domaine égyptologique, et on a vu avec regret d'excellents archéologues, comme Petrie par exemple, subir l'influence du «Rameau d'or», en imaginant retrouver dans le Habi-Sadou le souvenir d'une mise à mort du roi vieilli, transformée plus tard en un simulacre. Pour un peu, on verrait apparaître l'inévitable «totémisme» en l'affaire. M. C. C. s'est sagement contenté de se référer aux solides constatations de Naville, et ce n'est rien engager d'imprudent que de définir le couronnement osirien comme étant la contre-partie de la naissance divine par l'action d'Amon. C'est peut-être cependant dépasser un peu ce qu'il est permis pour l'instant d'affirmer que d'ajouter «a second birth through death while he is still a living being on earth». Ces derniers mots rouvrent la porte aux suppositions romantiques de la mort simulée du Roi. Je ne crois pas qu'il y ait un seul texte positif qui autorise une interprétation de ce genre. Osiris est l'aspect mort du principe divin, un doublet de Râ aussi bien en cosmologie qu'un point de vue de la royauté de l'au-delà. Mais c'est trop oublier que Osiris est non moins fortement le prototype du Pharaon vivant et régnant sur

l'Égypte. Et si l'identification avec Osiris entraîne la royauté funéraire, elle entraîne également, dès ce bas monde, une identification avec l'ancêtre de la monarchie nationale, sans supposer le moins du monde une imitation plus au moins détaillée de la mort osirienne.

Chemin faisant, nous trouvons de fort justes remarques sur un certain nombre de détails, où M. C. C. montre la fragilité de quelques explications généralement admises. Il a raison, à ce qu'il me semble, de contester l'interprétation courante de la «danse» royale. La traduction de la rubrique «mesurer un champ sur ses quatre faces», et non pas, «donner un champ quatre fois» paraît elle aussi, très satisfaisante. De même, c'est une plus correcte interprétation que celle qu'il donne de l'épisode où on voyait le Roi «dansant» devant Osiris trônant. C'est le roi et non Osiris qui trône, et la première figure étant également, sans conteste possible, la figure du Roi, il s'ensuit qu'il faut lire la scène comme constituée par deux épisodes successifs.

Quant aux trois fameux signes mystérieux, ces sortes d'ovales sectionnés et polychromes qui figurent si fréquemment en arrière du roi dans les scènes de couronnement et de *habi-sadou*, l'auteur a fort bien montré qu'en somme on n'en avait proposé jusqu'à présent aucune interprétation satisfaisante. Il me semble qu'il aurait pu tout au moins dresser une petite liste des scènes murales où figurent ces idéogrammes énigmatiques. Ceci l'aurait amené à tenir compte des bas-reliefs protothébains de si haute valeur retrouvés, il y a quatre ans, par Petrie à Memphis, et l'ensemble l'eût conduit à penser que c'est du côté du rituel d'Héliopolis qu'il faut chercher. Si en effet, on réunit et on en compare les diverses versions, il apparaît évident que le rituel immuable du sacre ou du *habi-sadou* a été réglé une fois pour toutes par le sacerdoce héliopolitain. Ceci permet l'espoir d'en retrouver l'interprétation. Il n'y a pas seulement là une indication préliminaire que nous avons affaire à une allusion à un thème théologique, ayant une signification *a priori* cosmologique

(stellaire, solaire, ou se référant à la structure du monde tel que l'imaginait Héliopolis). Il y a aussi la possibilité pratique d'en trouver la contre-partie dans une de ces formules des textes des Pyramides qui ont gardé, en si grand nombre, des descriptions tirées du rituel du sacre, transposé à l'usage de l'Osirification du roi défunt. Je signale à M. C. C. l'intérêt de cette recherche.

Le chapitre dédié à la procession du Nouvel an a repris, registre par registre, l'examen d'une série de bas-reliefs déjà décrits à plusieurs reprises par les Egyptologues. Et il eût peut être été désirable que l'auteur mentionnât plus explicitement les études de Daressy, parues dans les *Mémoires* de la Mission du Caire ou dans son excellente petite description monographique du temple de Luxor. Il se borne, un peu sommairement, à citer son opinion à propos de la date possible de la construction de la grande colonnade.

Les six épisodes de l'aller à Luxor et les sept du retour à Karnak ont été décrits et analysés avec beaucoup de soin, et l'on demeure surpris de tout ce que l'on peut glaner dans l'étude bien conduite d'un bas-relief égyptien déjà connu depuis longtemps. (cf. par exemple ce qui est dit de la présence de la statue d'Amenhotep III à bord de la grande barque d'Amon, ou de la présence de la galère de Maut Nodzmit).

Malgré l'ingéniosité du raisonnement de M. C. C., je ne crois pas qu'on puisse dire avec lui que cette série de représentations soit consacrée à la commémoration d'une cérémonie historique exceptionnelle ni que l'on puisse contester à ce sujet l'existence d'une fête annuelle d'Amon à Luxor. Je crois que la vieille interprétation reste la bonne, et qu'il s'agit du pèlerinage annuel d'Amon en son château de Thèbes Méridionale. Peut être cependant y aurait-il un moyen très simple de concilier les deux explications: l'avènement de Toutankhamonou aurait été marqué par une solennité particulière attribuée à la procession annuelle, et sans que rien du rituel essentiel fût changé au reste.

Le Roi aurait fait ciseler sur les parois de Luxor le souvenir de cette fête célébrée pour la première fois sous son règne.

Le petit tombeau de Son-Nodzimou est bien connu des égyptologues par les séries d'objets qu'il renfermait que conserve aujourd'hui le Musée du Caire ainsi que par son exemplaire du fameux roman de Sinouhit. De petites dimensions — 16 pieds sur 8 — mais en parfait état de conservation, les quatorze principales sections de sa décoration murale offrent un excellent spécimen du type de ces hypogées thébains dont le répertoire illustré est presque exclusivement emprunté à l'iconographie du *Totenbuch*.

Elle débute par un texte composite tiré du chap. I et du CXXIV en guise d'introduction (l'embaumement), emprunte ensuite une partie de l'hymne solaire du ch. XV B, pour préparer les deux panneaux de la mort et de la résurrection osiriennes, et passe de là au groupe des ch. LXVII, LXVIII. Des extraits écrits ou illustrés du groupe de la barque de Râ (ch. C) ou du formulaire stellaire (ch. CXXIII), on revient, abruptement, à la donnée du voyage du Double (chap. LIV et le thème de Nouit-Arbre), pour sauter aux portes et pylônes du monde osirien (ch. CXLVI), puis au groupe CVIII—CIX, mais sans suivre l'ordre ordinaire des papyrus, et avec des variantes fort intéressantes (cf. p. 156—159). Le tout aboutit au grand panneau des paradis d'Ialou.

Le calendrier funéraire illustré ne figure en ce tombeau que sous forme de la scène des «agapes». Les convenances de la décoration ont sectionné l'épisode sur deux parois différentes. Il est malheureux que, suivant leur négligence habituelle, les dessinateurs aient oublié de noter les intitulés complets des noms et qualités des convives de ce banquet mystique. Une courte description de la chambre du sarcophage et de l'entrée, ainsi qu'une liste des personnages représentés au tombeau de Son-Nodzimou complètent cette description.

Comme le précédent, le tombeau de Pashedou appartient à

un «Auditeur de la Place Vraie», et s'inspire du même formulaire pour sa décoration. Celle-ci est tirée du chapitre 88 (Transformation en faucon), du chap. 180 (qui se rattache en fait aux litanies solaires), du groupe des chap. 57 à 63 A et des chapitres 181 et 188, avec multiples coupures et interpolations. Les scènes notables sont celles du Palmier Divin (cf. p. 190) et de l'adoration à la barque de Sokaris. Le tout se termine par l'apothéose osirienne, comme de règle. En marge de cette iconographie tirée des recueils funéraires, les vieux thèmes de la décoration canonique se retrouvent de nouveau sous la forme du défilé de la famille, où figurent trois rangées de parents du défunt. La scène est cette fois plus intéressante qu'à l'ordinaire. Le cortège s'ouvre par le vieux Bak-en-Amon-Monna, père de Pa-Shedou, partant une perruque blanche. Il est suivi de sa femme, de son frère (?), et des deux fils de celui-ci. Le second rang voit défiler les beaux parents de Pa-Shedou et leurs proches. Le troisième nous présente la descendance de Pashedou par ordre de naissance: deux garçons et trois filles.

L'illustration est largement répartie, et l'exécution matérielle en est fort satisfaisante. Ce n'est pas la faute de l'auteur si certaines séries étaient si difficiles à prendre que les reproductions ne pouvaient être que ce qu'elles sont. M. C. C. s'est attaqué à des bas-reliefs du temple de Luxor en mauvais état et souvent placés de telle façon que c'est presque un tour de force d'avoir réussi à en tirer un répertoire photographique. Tous ceux qui ont rejourné à Luxor savent combien il est difficile de s'y reconnaître aujourd'hui dans les scènes de la «salle de la naissance». Les processions de la grande colonnade ne sont pas plus aisées à l'objectif. Même devant l'original, je me rappelle combien, l'hiver dernier, fugitifs étaient les moments où la lumière les éclairait de façon à les rendre convenablement lisibles. La publication qu'en fit autrefois Daressy a montré, dès ce temps-là, combien les reproductions photographiques étaient d'exécution délicate. Il n'y a donc rien de bien surprenant qu'on ait sou-

vent peine à suivre sur les planches de ce petit livre les scènes que le texte nous décrit. Le tirage a été peut-être un peu trop poussé, et la violence des ombres portées (cf. eg. p. 74) atteste l'intensité de la lumière au moment de l'opération: ajoutons y l'état déplorable de la muraille. Malgré tant de mauvaises conditions réunies, certaines figures (cf. p. 101, 114 et 122) sont venues avec une netteté et un relief surprenants.

Celles tirées des tombes thébaines sont parfaites en leur genre. M. C. C. a procédé par longs temps de pose avec phare à acétylène. Le procédé est infiniment supérieur à l'éclair au magnésium. Cette année, son exemple a été suivi par nombre de photographes de Luxor, et j'ai pu voir là bas des séries de scènes prises à Sheikh Abd-el-Gournah dont l'aspect général, comme la belle netteté des détails, dépassaient de beaucoup tout ce que j'avais vu jusqu'ici. Quoique moins luxueux que certains procédés à l'héliotypie, dont on s'est servi récemment pour quelques publications de tombeaux égyptiens, les photogravures de M. C. C. me paraissent mieux traduire les originaux. L'impression que donne la fresque thébaine y trouve un équivalent plus fidèle; et à regarder certaines des figures, telles que «les portes de la maison d'Osiris» ou «les deux sycomores de turquoise», j'ai pu m'imaginer un moment être encore dans l'hypogée de Sen-Nezem.

Je ne puis exprimer qu'un vœu pour conclure: c'est que M. C. C. veuille bien continuer au plus tôt la série de ses volumes thébains. Et ce serait mieux encore, s'il consentait à faire choix, de préférence, d'une ou deux de ces cent et quelques tombes de Sheikh-Abd-el-Gournah, dont on extrait toujours jusqu'ici, soit des *excerpta* sans utilité pratique, soit de belles et luxueuses publications, dont le moindre inconvénient est que les volumes en paraissent un à un à dix ans d'intervalle, et plus. Cependant, le temps et les Arabes font leur œuvre, le pisé des fresques se détache par fragments, ou bien le coloris achève de s'évanouir. Je demande aux égyptologues qui ont vu

la tombe de Rekhmara ou celle de Ken-Amon, il y a vingt ou vingt cinq ans, de constater ce qu'elles sont devenues à l'heure qu'il est. Un mode de publication rapide et peu coûteux comme celui dont je viens d'analyser le dernier volume rendrait à l'égyptologie un service signalé.

*George Foucart.*

*Bibliothèque Egyptologique* t. XXVIII. G. MASPERO, *Etudes de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes*. Volume VI. Paris, Leroux 1912 in 8°, 496 p. Prix: 15 frs.

Ce volume contient une série de compte-rendus analytiques ou critiques, aussi qu'un certain nombre d'articles rédigés pour la plupart entre les années 1891 et 1899.

Près de la moitié ont paru jadis dans la *Revue Critique*. Quatre sont tirés du *Journal des Savants*. Le reste provient de la *Revue Archéologique*, des *Comptes-Rendus*, de la *Revue de l'Histoire des Religions*, ou de l'*Annuaire* de notre Ecole des Hautes Etudes — les allocutions mises à part. Au point de vue de la commodité, on se félicitera de voir inséré au présent volume la charmante petite étude «Comment Alexandre devint Dieu». Il n'est par toujours aisé de se procurer l'*Annuaire* des Hautes Etudes, où cette contribution historique parut en 1897.

Les articles de critique, assez brefs, sont comme le résumé de la vie archéologique d'une période qui fut particulièrement féconde en publications d'un caractère nouveau. Ce fut l'époque où l'*Archæological Survey* publia les volumes qui resteront, je crois, les plus utiles de sa tâche déjà longue de vingt deux ans aujourd'hui. En même temps que l'inventaire des nécropoles de Beni Hassan, de Bershèh et de Sheikh Saïd sauvait pour la science — il n'était que temps — ces monuments si importants pour l'histoire égyptienne, les fouilles de Meïdum, de Deshashèh, de Balas et de Negadèh, marquaient avec le concours de l'*Egypt Exploration Fund* l'ère des plus belles découvertes de Petrie. A la masse des problèmes soulevés pour la première fois par les témoignages de la protohistoire ou de la préhistoire, à Abydos

ou ailleurs, s'ajoutaient les questions suscitées pour tout ce qui avait trait aux débuts de la monarchie par des publications comme celles de la Pierre de Palerme.

On aura certainement plaisir à trouver ainsi commodément réunies les pages où Maspero nota au jour le jour l'intérêt de tant de nouveautés, et les opinions personnelles qu'elles lui suggéraient à mesure que paraissaient les divers volumes s'y référant. C'est comme un chapitre bien vivant de l'histoire de l'égyptologie. Il nous fait revivre les surprises et les hésitations des débuts sur bien des points où la science est mieux affirmée aujourd'hui, et il nous permet de constater le progrès continu de nos certitudes. En même temps, ce n'est pas sans regret qu'en relisant cette série de compte-rendus, on constate combien, si surprenante qu'ait été l'activité scientifique de celui qui les rédigea, la force des choses l'a empêché de donner suite à des projets qui lui étaient chers, à des ouvrages dont il avait depuis des années amassé les documents, et dont il nous annonçait pour l'avenir la rédaction définitive. Les occupations scientifiques ou administratives de M. Maspero ont été trop absorbantes, presque sitôt achevée sa grande « Histoire des Peuples de l'Orient classique », et il faut probablement se résigner à n'avoir de ces ouvrages annoncés que les quelques lignes où leur but et leur sujet général y étaient simplement esquissés.

Le morceau de résistance de ce sixième volume des « Etudes de Mythologie et d'Archéologie Egyptiennes » est constitué par quatre articles réimprimés du Journal des Savants, et surtout par l'important mémoire sur la *Table d'Offrandes*. Pour les quatre premiers, il me suffira de donner les titres de ces contributions scientifiques bien connues de chacun de nous dès la publication :

- 1) *Les plantes dans l'antiquité et au Moyen Age*, à propos du magistral ouvrage de Joret; 2) *le nouveau conte Egyptien* de Krall;
- 3) *l'Apocalypse d'Elie* de Steindorff; et 4) *l'Abrégé des Merveilles* de Carra de Vaux. A propos de ce dernier seulement, je voudrais signaler combien il est regrettable que personne ne songe

à aller plus avant dans cette voie. La légende égyptienne, remaniée par les Grecs, et les contemporains des Ptolémées, puis par les Coptes, qui la léguèrent à la littérature arabe, peut fournir encore à l'égyptologie la matière de travaux aussi féconds qu'originaux. Le sujet est lié intimement aux recherches et aux travaux déjà publiés sur Hérodote, Diodore ou sur la geste de Sésostris. Il y aurait là plus d'un beau volume à écrire, et l'article de M. Maspero a nettement indiqué la voie à suivre.

J'allais oublier de citer les contributions relatives à l'archéologie ou à la muséographie. Elles sont représentées ici par les deux articles consacrés respectivement à la «Grammaire du Lotus» de Goodyear et aux mobiliers funéraires protothébains de Steindorff. Ce n'est pas sans plaisir que j'ai relu le premier. Il m'a reporté à vingt et un an en arrière, au moment où, d'Égypte, j'envoyais aux revues françaises mes premiers comptes-rendus. Celui où je discutai laborieusement, avec le zèle d'un débutant, certaines théories étranges de l'excellent Goodyear parut en 1892 dans la *Revue Archéologique*. L'auteur prit d'ailleurs fort mal les quelques critiques que je formulais, sans me savoir aucun gré de lui donner raison sur tant d'autres points. Je m'étais donné beaucoup de mal pour assez peu de chose. Qui songe aujourd'hui à la «grammaire du lotus» et aux thèmes lotiformes (!) de la poterie américaine?

*George Foucart.*



# Orthographe et Grammaire Coptes

## Notes et précisions

par

E. Amélineau.



En examinant un certain nombre d'ouvrages parus depuis quelques années sur la grammaire, la langue ou la littérature coptes, j'ai été frappé de l'espèce d'anarchie qui règne dans ces diverses publications. Chacun des auteurs auxquels je fais allusion a son système à lui pour la publication des œuvres coptes, chacun coupe les mots à la couleur de son esprit, si je puis employer cette locution populaire, sans se demander si ce système est bien conforme au génie de la langue copte, aux habitudes des scribes coptes eux-mêmes, sans se préoccuper surtout s'il correspond bien aux usages des savants qui les premiers ont publié des œuvres coptes, sans le moindre souci de savoir si cette manière de faire correspond aussi aux besoins, aux exigences de la pensée humaine à l'heure qu'il est. Évidemment on peut se réclamer de certains exemples illustres; mais je crois bien qu'on s'est peu préoccupé de suivre ces exemples pour ne suivre que ses propres idées. Zoëga cependant aurait pu fournir des points de comparaison qui n'auraient pas été en faveur des œuvres contemporaines, et il pourrait encore être amélioré, si l'on avait envie de changer la manière dont il avait disposé les mots.

Évidemment on pourra donner des raisons en faveur de la méthode contre laquelle je prends position; on pourrait même

donner pour motif que les scribes coptes, ainsi que je le dirai plus loin, écrivaient leurs livres, soit dans toute la longueur de la page, soit en colonnes, sans tenir compte de la séparation des mots, le plus souvent; mais à cela je puis répondre que les scribes de notre moyen âge en faisaient tout autant, soit en latin, soit en français, soit dans les autres langues et que les premiers livres qui furent imprimés en étaient au même point, ce qui n'empêche nullement que nous ne fassions autrement aujourd'hui. Ainsi, dans un livre d'ailleurs de grand mérite, on a écrit le mot suivant: **ⲉⲕⲱⲁⲛⲡⲓⲣⲉⲧⲉⲕⲙⲓⲧⲉⲕⲏⲥⲏⲥⲉ**, qui se compose de trois mots différents, réunis les uns aux autres: **ⲉⲕⲱⲁⲛⲡ** + **ⲡⲓⲣⲉⲧⲉⲕⲙ** + **ⲧⲉⲕⲏⲥⲏⲥⲉ**, et chacun de ces trois mots est lui-même composé de deux ou de trois parties. Si de nos jours on écrivait en français: *Situ fais aussil' action des ortir ton épée du fourreau* en un seul mot, on aurait imité l'écriture que je ne puis admettre et il n'est personne en France qui ne protesterait contre cette manière de présenter les membres de phrase, car au lieu de rendre l'écriture compréhensible pour tous, on semblerait prendre à tâche de la compliquer à dessein et de la rendre le plus inintelligible qu'on le pourrait. Si au contraire on écrit: **ⲉⲕⲱⲁⲛⲡ ⲡⲓⲣⲉⲧⲉⲕⲙ ⲧⲉⲕⲏⲥⲏⲥⲉ**, on soulage tout d'abord l'esprit du lecteur en le plaçant en face de phénomènes connus en linguistique et le poids lourd d'un pareil mot est d'autant plus allégé.

Il y a bien longtemps que j'ai été frappé de ces anomalies et que j'ai, quant à moi, pris le parti de moderniser en quelque sorte l'impression des œuvres coptes, tout comme on le pratique pour les œuvres latines ou grecques. J'ai longtemps réfléchi avant de donner les raisons qui m'ont incité à adopter le système que j'ai toujours suivi, quoiqu'en l'améliorant, dans la publication des œuvres coptes, ayant toujours en vue le bien des lecteurs. Pour arriver au but que je me propose dans cet article, je pars d'un point de départ spécial, celui d'une édition critique des œuvres scripturaires en copte: il y a bien longtemps que je me suis préoccupé de cette édition et que j'en ai fait les

études préparatoires qui n'ont pas abouti, parce que l'on m'a desservi sous couleur de me servir. Depuis ce temps on a publié en Angleterre de nombreux travaux à ce sujet, on a même fait une sorte d'édition critique du Nouveau Testament, et je suis bien loin de nier que cette œuvre soit très bonne, puisque je l'ai loué dans le *Journal des Savants* comme elle méritait de l'être; mais je ne saurais me dissimuler qu'elle est encore bien loin de répondre à tous les *desiderata* d'une édition critique. Le but poursuivi par l'auteur, M. Horner, et par les promoteurs de l'édition, était avant tout confessionnel: ils voulaient tout d'abord chercher si la version copte présentait des variantes intéressant le dogme et l'histoire du canon du Nouveau Testament: ils y ont pleinement réussi; mais je prétends qu'ils y pouvaient tout aussi bien réussir en se préoccupant un peu plus de la langue copte, de sa grammaire et de son orthographe. Sur ce point, ils ont complètement échoué, à mon point de vue.

Aussi dans ce travail je partirai d'un point complètement en dehors de la réalité, pour ce qui me regarde, celui d'une édition critique de la Bible en général, et je dirai comment je comprends cette édition que je ne ferai jamais. Il va sans dire que pour faire le dit travail, je me servirai des longs dépouillements que j'ai dû faire en mon particulier, comme de ceux que M. Horner a faits lui-même: les uns ne contredisent point les autres. Il en ressortira une certaine somme de remarques très spéciales qui pourront changer les vues des éditeurs d'ouvrages coptes. Je le souhaite ardemment et je leur dédie ces vues qui me semblent nouvelles, et je m'adresse à eux, non comme à mes adversaires, mais comme à mes collègues dans la science: je les prie d'examiner avec soin les raisons que je vais faire passer sous leurs yeux aussi clairement que je les pourrai présenter; je leur demande instamment, et ils ne manqueront pas de le faire, de me montrer en quoi je fais fausse route. J'ai pour agir ainsi deux motifs: d'abord j'ai une certaine pratique des manuscrits, en ayant énormément copié dans ma vie et ayant, ce

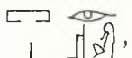
faisant, eu l'avantage de découvrir certaines dispositions des scribes coptes à commettre ce qui m'a paru des fautes; le second, c'est que la connaissance de la pratique des manuscrits m'a amené à faire sur la grammaire et le dictionnaire coptes certaines constatations qui ne courent pas précisément les rues, comme je vais avoir l'honneur de le faire passer sous les yeux des lecteurs de cette revue. Il en peut résulter un bien très grand pour les coptisants, si j'ai raison; et si j'ai tort, il n'en résultera aucun mal, à moins que ce ne soit celui d'avoir écrit cet article, ce que je ne considérerai pas comme un grand mal, puisque je serai le seul à en souffrir.

## I.

Il n'y a rien, ce me semble, de plus fluide et de plus instable que l'orthographe des scribes coptes, ainsi que je vais essayer de le montrer à mes lecteurs qui ne doivent pas en être étonnés. Les Coptes, c'est-à-dire les Égyptiens, n'avaient pas une orthographe une et fixée comme celle de nos langues modernes: chacun écrivait comme bon lui semblait, d'après des principes peu stables, qui ne l'obligeaient aucunement à employer tel caractère pour représenter telle articulation. Leur tradition nationale les avait au contraire habitués à l'emploi d'une foule de signes pour exprimer une même articulation, et cet emploi multiple de signes pour une même articulation a trompé, je crois, nos modernes grammairiens et lexicographes sur l'écriture hiéroglyphique, car ils ont vu dans les signes ,  et  trois articulations différentes qu'ils ont rendues par *t*, *t* *th*, alors que les Coptes, qui devaient bien savoir quelle était leur langue de laveille, et comment elle sonnait, puisqu'ils la conservaient, ont rendu simplement ces trois signes par le seul *τ* = *t*. De même les grammairiens et les lexicographes distinguent trois signes ,  et  pour rendre *k*, *q* et *ka*: les Coptes n'en ont conservé qu'un seul, à savoir *κ* pour rendre ce qui paraît trois articulations dans la langue hiéroglyphique. Mais cette langue hiéroglyphique, ou plutôt cette écriture hiéroglyphique, s'employait couramment avec

l'écriture copte, c'est-à-dire l'écriture de la langue égyptienne en caractères grecs et égyptiens mélangés en proportion de 22 contre 7 ou 8. Si les articulations représentées par les caractères hiéroglyphiques étaient respectivement autres que celles représentées par les caractères grecs ou égyptiens de l'écriture copte, il s'ensuivrait que nous devrions nous trouver en présence de deux langues différentes dont chacune aurait son écriture, et que l'une ne saurait être la mère de l'autre, ni celle-ci la fille de celle-là; il serait complètement illusoire et invraisemblable de vouloir identifier les mots de la première avec les mots de la seconde ou même d'essayer de trouver dans la seconde l'évolution rationnelle de la première. C'est cependant ce que font tous les savants, ce qu'ils ont tous fait depuis la découverte de Champollion, même ceux qui protestent le plus contre cette unité; et je me hâte d'ajouter qu'ils ont parfaitement raison, car la langue est bien la même. Si je passe aux aspirées, je vois que les anciens Égyptiens ont trois signes pour les exprimer, ,  et , sans compter les innombrables syllabiques qui comprennent l'un ou l'autre de ces trois signes; les Coptes en ont seulement deux *ϩ* et *ϫ*, auxquels vient se joindre parfois le *χ* grec. Mais ce *χ* grec ne s'emploie jamais pour le dialecte saïdique, sauf pour le mot *ⲭⲉϩⲥ* = *أقفاس* = Aqfahs ou Cabasa, nom d'un village de la Basse Égypte et rentrant par conséquent dans le dialecte bohairique, d'où il est passé dans la version thébaine des œuvres de Jules d'Aqfahs, le célèbre historiographe des martyrs de l'Égypte. Au fond la lettre *χ* est un succédané de la lettre *ϫ* avec laquelle elle échange, comme dans *ⲭⲣⲟⲩ* pour *ⲫⲣⲟⲩ* (les) *enfants*, car au fond cette lettre *ⲭ* n'est le *κ* suivi d'une aspiration, c'est-à-dire une gutturale aspirée: elle remplace le  des hiéroglyphes, tout comme le *ϫ* et aussi le *ϩ* de ce qu'on a appelé le dialecte akhmimique, lequel n'a jamais existé. Ainsi donc, des trois aspirées que l'on reconnaît d'ordinaire, il n'en existe réellement que deux, à savoir *ϩ* et *ϫ*, la première représentant l'aspirée ordinaire, la seconde la gutturale aspirée, en arabe le *ح* et le *خ*. Si nous poursuivons cet examen, nous voyons que

les lettres  $\alpha$  et  $\epsilon$  ne sont jamais employées dans l'orthographe copte, à moins que le scribe ne se soit trompé ou n'ait eu à transcrire un mot grec contenant l'une ou l'autre lettre: c'est à peine si l'on rencontre le  $\alpha$  ou le  $\epsilon$  dans un mot d'origine égyptienne. Par contre, et cette remarque est des plus importantes, les Coptes ont conservé dans leur alphabet un véritable syllabique, le  $\text{ⲁ} = \text{ti} = \text{ti}$ . Si les scribes coptes eussent fait tous leurs efforts pour rendre leur écriture purement alphabétique, ils n'auraient pas conservé ce syllabique, qui souvent d'ailleurs est écrit alphabétiquement, surtout dans l'orthographe populaire. S'ils ont conservé ce syllabique, ce doit être pour une raison qui n'a rien à voir avec l'alphabet grec, ni même avec l'alphabet copte, puisqu'ils avaient au moins un signe, et même deux, qui représentaient la même articulation, à savoir  $\alpha$  et  $\epsilon$ , le  $\epsilon$  copte se prononçant  $\alpha$ , non pas le  $\alpha$  de l'époque alexandrine, mais le  $\alpha$  de la belle époque de la littérature grecque. Je ne serais pas surpris qu'ils eussent conservé le syllabique  $\text{ⲁ}$  uniquement par amour propre national, l'amour propre des scribes huppés, et non celui des écrivains de la plus basse classe. En outre, l'alphabet copte a conservé deux signes qui se prononçaient de même façon, à savoir le  $\text{ⲁ}$  et le  $\text{ⲉ}$ . Que ces deux signes eussent à la fin des mots la même valeur et se prononçassent de la même façon, c'est ce que montrent les orthographe  $\text{ⲉⲧⲟⲣⲁⲁⲁ}$  et  $\text{ⲉⲧⲟⲣⲁⲁⲉ} = \text{saint}$ ,  $\text{ⲡⲣⲁⲁ}$  pour  $\text{ⲡⲣⲁⲉ} = \text{à lui}$ , etc., où les suffixes  $\text{ⲁ}$  et  $\text{ⲉ}$  sont employés pour la troisième personne du masculin singulier. De même au commencement des mots, je trouve  $\text{ⲉⲟ} = \text{ⲉⲟ} = \text{canal}$ ,  $\text{ⲉⲁ} = \text{ⲉⲁ} = \text{chouette}$ ,  $\text{ⲉⲱ}$  et  $\text{ⲉⲱ} = \text{chevelure}$ ,  $\text{ⲉⲱⲧⲉ} = \text{ⲉⲱⲧⲉ} = \text{essuyer}$ , etc. Et non seulement la lettre  $\text{ⲁ}$  échange ainsi avec la lettre  $\text{ⲉ}$ , mais elle remplace aussi la lettre  $\text{ⲉ}$ , ce qui montre avec évidence que, souvent, cette lettre  $\text{ⲉ}$  ne se prononçait pas avec aspiration, mais simplement  $f$ . Toutefois, je ne dois pas oublier que les anciens Égyptiens avaient deux signes pour ce premier, le  $b$  et le  $f$ , à savoir  $\text{ⲃ} = b$  et  $\text{ⲃ} = f$ ; et pour bien faire voir qu'il en était ainsi, je suis obligé d'avoir recours non

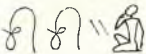
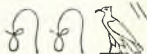
aux transcriptions grecques qui, d'ordinaire, sont par trop sujettes à caution, mais aux transcriptions arabes. Ainsi le nom de la ville d'Abousir, ce qui signifie le *lieu d'Osiris*, s'écrit en hiéroglyphes , en copte  $\text{ⲁⲃⲟⲩⲥⲓⲣ}$ ,  $\text{ⲁⲃⲟⲩⲥⲓⲣ}$  et en arabe  $\text{أبوصير}$ , à savoir Abousir. Du copte à l'arabe le nom n'a donc pas varié, la prononciation est toujours restée la même, et si les Arabes avaient entendu *Afousir*, il auraient écrit  $\text{أفوصير}$  et non pas  $\text{أبوصير}$ ; nous sommes donc autorisés à croire que les anciens Égyptiens prononçaient Bousiri le mot  ou  et que les mots  ou  se prononcent dès lors *ba* ou *bou*. Du reste, toutes les fois qu'ils devaient transcrire un mot sémitique emportant la lettre  $\alpha$ , les Égyptiens employaient le  $\text{ⲃ} = b$ , et si ce  $\alpha$  avait un *daguesch*,  $\alpha$ , les scribes de l'Égypte écrivaient , c'est-à-dire un  $b$  répété, fait connu de tous les Égyptologues, grâce au bon travail d'E. de Rougé sur l'origine de l'alphabet. De même, ils employaient la lettre  $\text{Ⲅ}$  pour  $\alpha$ , la lettre  $\text{Ⲅ}$  pour  $\alpha$ , le  $\text{Ⲅ}$  pour  $\alpha$  et le  $\text{Ⲅ}$  pour  $\alpha$ : faits si connus que je n'ai pas besoin de donner d'exemples.

Et ce n'est pas tout. Non seulement les scribes égyptiens employaient l'une pour l'autre diverses lettres dans certains mots qui peuvent passer pour des différences dialectales, mais encore ils employaient l'une pour l'autre des lettres représentant des articulations de même nature, comme  $g$  pour  $k$ ,  $\text{Ⲅ}$  pour  $\text{Ⲅ}$  et  $\text{Ⲅ}$  pour  $\text{Ⲅ} = \text{certes}$ . Au fond ce n'est que l'emploi de la forte pour la douce et de la douce pour la forte. De même on trouve  $\text{Ⲅ}$  pour  $\text{Ⲅ}$ ; verbe, et assez rarement  $\text{Ⲅ}$  pour  $\text{Ⲅ} = \text{mais}$ . Pour conclure, ces divergences d'orthographe dans l'emploi des consonnes montrent avec évidence que ceux qui provoquèrent et commencèrent le changement des innombrables signes hiéroglyphiques, hiératiques et démotiques en lettres grecques, n'étaient pas les plus aptes à mener à bien une opération aussi difficile, que les lois de ce changement furent trop laissées à l'apprécia-

tion des scribes et des maîtres d'école, peu qualifiés pour cette mutation. Je suis assez porté à croire que l'idée première en vint des marchands et des scribes qu'ils employaient, lesquels auront compris qu'ils perdaient un temps bien précieux à former tous les signes hiératiques ou démotiques, c'est-à-dire de l'écriture hiéroglyphique abrégée, sans compter qu'après les mots écrits venait le cortège des déterminatifs et que cette écriture ne pouvait guère servir que pour la langue égyptienne, quand les rapports obligatoires entre conquérants et conquis rendaient obligatoire l'emploi de certains mots égyptiens en grec ou grecs en égyptien; car en bien des circonstances, dans un pays aussi civilisé que l'Égypte et de coutumes aussi différentes, le mot égyptien n'avait point de correspondant en grec. Aussi, loin de penser que ce fut l'introduction du Christianisme en Égypte qui amena le changement de l'alphabet, je suis tout disposé à croire que ce changement eut lieu très peu de temps après l'établissement de la domination grecque dans la vallée du Nil.

S'il en est ainsi pour les consonnes, que dire des voyelles? Il est de mode aujourd'hui de prétendre que les Égyptiens n'écrivaient pas les voyelles, et que les lettres que nous appelons ainsi ne sont que les signes appelant telle ou telle voyelle, comme l'*aleph* ou l'*élif* en Hébreu et en Arabe. Je ne saurais adopter cette théorie, car, si elle était vraie, il me semble que les supports de voyelles feraient partie de la racine bilittère ou trilittère, quand le mot est composé uniquement de voyelles, comme le mot *eoov* qui compte *e* + *o* + *ov*; il n'y a aucune raison pour ne pas compter ces mêmes voyelles dans les lettres composant la racine, quand elles sont mélangées avec des consonnes. Je sais bien que certaines voyelles sont regardées par les adeptes comme purement vocales, tandis que d'autres sont nommées consonnes, comme l'*i* voyelle et l'*i* consonne; mais j'avoue hautement ne pas comprendre la différence qu'il y a entre un *i* voyelle et un *i* consonne, et que cet hypercriticisme mis au service de la linguistique me dépasse. Et de plus comment peut-on arriver à

définir avec certitude quel *i* sera voyelle et quel consonne? Les défenseurs de la théorie prétendent bien que le changement de voyelle indique un changement de sens; il faudrait d'abord le prouver, ce qu'ils ne peuvent faire, car je trouve la même racine écrite tout au long avec trois voyelles différentes, par exemple,

le mot  est écrit de quatre manières: 

        et    

est-ce qu'à chaque orthographe correspondrait une nuance différente de la racine qui signifie *parler vivement et haut*, comme font les Nubiens, *palabrer*? Ce mot n'est qu'une onomatopée, et il suffit d'avoir entendu les Barbarins du Caire faire leur *zikr*, aux fêtes religieuses, pour voir combien cette onomatopée est juste. Une voyelle de plus ou de moins dans l'écriture ne tire pas à conséquence; les scribes les omettaient ou les écrivaient à leur plaisir, selon la place dont ils disposaient pour l'écriture monumentale ou selon leur idée dans l'écriture courante: est-ce qu'ils auraient omis une lettre comptant dans la racine? Ils auraient alors falsifié le mot. Je pourrais centupler cet exemple dont je vais trouver le semblable en copte chez les scribes qui ont copié des œuvres littéraires; ou si je voulais appeler à la rescousse ceux qui ont écrit les lettres journalières que nécessitaient leurs affaires, j'aurais partie trop belle. Je prendrai comme exemple un passage où est ce même mot  dont j'ai parlé plus haut: la citation que je vais faire me procurera d'ailleurs l'occasion d'attirer l'attention sur d'autres mots qui sont dans le même cas. Je prendrai cet exemple dans un manuscrit qui se trouve au *British Museum*, et le texte que je vais citer a déjà été publié par M. Crum dans son *Catalogue des manuscrits coptes de cette collection*.

Voici ce qu'il me semble utile de citer: tout d'abord une suite d'invocations fragmentaires, où les deux premières glorifica-

<sup>1</sup> BRUGSCH, Wörterbuch, p. 325.



l'autre  $\pi\epsilon\kappa$  et  $\pi\eta\kappa$ ,  $\epsilon\tau\omicron\tau\epsilon\epsilon\acute{\eta}$  et  $\epsilon\tau\omicron\tau\epsilon\acute{\eta}$ ,  $\tau\epsilon\lambda\iota\omega\iota\eta$  pour  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\iota$ ,  $\kappa\iota\epsilon\tau\omega\tau\omicron\varsigma$  pour  $\kappa\iota\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ ,  $\sigma\tau\eta\lambda\lambda\omicron\varsigma$  pour un mot inconnu qui peut bien être  $\sigma\tau\alpha\lambda\omicron\varsigma$ .

Le même manuscrit, qui est écrit sur parchemin, va nous montrer encore de quelle manière les scribes coptes entendaient l'orthographe, quand ils avaient à transcrire des mots grecs. Ce manuscrit commence par une prière à Dieu pour qu'il bénisse le peuple chrétien, en même temps que le prêtre le bénit aussi; elle débute ainsi dans le manuscrit:  $\epsilon\beta\omicron\lambda\gamma\iota\tau\alpha\alpha\tau\iota\ \Phi\ddot{\chi}\ \mu\mu\epsilon\iota\ \omicron\tau\alpha\epsilon\tau\gamma\ \tau\alpha\beta\iota\varsigma\ \tau\alpha\rho\ \omicron\tau\varsigma\alpha\rho\kappa\iota\omega\iota\eta\ \tau\epsilon\ \tau\omega\kappa\ \tau\epsilon\ \omicron\tau\pi\iota\kappa\eta\ \tau\epsilon\ \eta\tau\eta\eta\ \eta\tau\alpha\iota\epsilon\omicron\tau\tau\epsilon\eta\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \eta\tau\alpha\beta\iota\varsigma\ \eta\varsigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\eta\ \epsilon\iota\varsigma\mu\omicron\tau\ \epsilon\pi\epsilon\kappa\lambda\alpha\omicron\varsigma\ \eta\tau\alpha\kappa\ \alpha\epsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\epsilon\omicron\tau\tau\epsilon\eta\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \eta\tau\epsilon\kappa\beta\iota\varsigma\ \epsilon\omicron\tau\epsilon\acute{\eta}\ \alpha\tau\omega\ \pi\iota\iota\kappa\eta\ \eta\kappa\epsilon\mu\omicron\tau\ \epsilon\pi\epsilon\kappa\lambda\alpha\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\epsilon\epsilon\omicron\mu\omicron\tau\ \epsilon\pi\epsilon\kappa\omicron\tau\iota\ \mu\eta\ \eta\epsilon\pi\alpha\varsigma\ \eta\epsilon\gamma\epsilon\rho\psi\iota\lambda\iota\ \mu\eta\ \eta\epsilon\pi\alpha\rho\theta\epsilon\pi\omicron\varsigma\ \eta\epsilon\gamma\epsilon\lambda\lambda\alpha\ \mu\eta\ \eta\epsilon\psi\eta\rho\epsilon\ \psi\eta\mu\ \epsilon\kappa\epsilon\mu\omicron\tau\ \epsilon\lambda\alpha\tau\ \gamma\eta\ \eta\epsilon\varsigma\mu\omicron\tau\ \eta\alpha\beta\epsilon\rho\alpha\rho\alpha\mu\ \mu\eta\ \eta\epsilon\alpha\alpha\kappa\ \mu\eta\ \eta\alpha\kappa\omega\acute{\eta}\ \mu\eta\ \eta\epsilon\kappa\eta\tau\omicron\tau\epsilon\epsilon\acute{\eta}\ \tau\eta\lambda\alpha\tau$ , etc.; c'est-à-dire: « . . . . ô seul Dieu vrai! Car ma main est une main charnelle, et la tienne est une (main) spirituelle. En la manière que j'étends ma main charnelle, lorsque je bénis ton peuple, toi, de ton côté, étends ta main sainte et spirituelle afin que tu bénisses ton peuple. Bénis les petits et les grands, les jeunes garçons et les jeunes filles, les personnes âgées et les jeunes enfants! Bénis-les de la bénédiction d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de tous tes saints», etc. Le lecteur n'a qu'à lire posément le texte et il verra que le mot  $\tau\alpha\beta\iota\varsigma$  a pour épithète d'abord  $\omicron\tau\varsigma\alpha\rho\kappa\iota\omega\iota\eta$ , puis  $\omicron\tau\varsigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\omicron\eta$ , enfin  $\pi\pi\alpha\tau\iota\kappa\eta$  pour  $\pi\pi\epsilon\tau\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$ , c'est-à-dire d'abord le neutre, ce qui est conforme à la grammaire, puis le féminin; de plus le mot  $\varsigma\alpha\rho\kappa\iota\omega\iota\eta$  emploie un  $\omega$  pour un  $\omicron$ . S'il continue, il observera que le mot  $\epsilon\tau\omicron\tau\epsilon\acute{\eta}$ , écrit d'abord avec un seul  $\epsilon$ , en prend deux par la suite dans  $\eta\epsilon\tau\omicron\tau\epsilon\epsilon\acute{\eta}$ , sans que la présence de l'article pluriel puisse influencer en quoi que ce soit sur la vocalisation interne du mot; s'il pousse encore plus loin, il verra que le mot  $\psi\eta\lambda\iota$  = *petit, jeune enfant*, est écrit plus loin  $\psi\eta\rho\epsilon$  avec un  $\eta$  =  $\hat{i}$  long et un  $\epsilon$  au lieu d' $\hat{i}$  bref. De même, les premières lignes comprennent trois  $\tau\epsilon$ , dont les deux extrêmes

représentent le verbe *re* et doivent bien s'écrire ainsi; mais celui du milieu est mis pour *æ*, c'est-à-dire le mot grec *δῆ*, employé ordinairement pour faire la contrepartie de *μῆν*, et c'est bien ainsi qu'il est écrit plus loin: *πτοκ æ*.

Que conclure de ces observations, sinon que l'orthographe copte n'était pas encore fixée quand ce manuscrit sur parchemin fut copié, qu'elle ne le fut sans doute jamais au sens où nous l'entendons, et que les voyelles n'avaient presque aucune importance, leur rôle n'étant que de rendre la prononciation du mot possible et non pas de délimiter une nuance fixe, par exemple celle de l'actif ou du passif. C'est pourquoi l'on trouve souvent dans les manuscrits toute la gamme des voyelles pour un même mot *κω*, *κα*, *κε*, *κη* et même *κοτ*, tout cela pour la seule racine *κω* = *placer*, quoique souvent le mot *κη* indique le passif.

L'on ne fut pas longtemps sans observer que cette écriture d'anarchie qui régnait dans l'orthographe était nécessairement nuisible à l'intelligence de ce qu'on écrivait, quoiqu'on n'attachât pas alors autant d'importance à une lettre mise en sa place qu'on le fait aujourd'hui; il fallut prendre les mesures pour obvier aux inconvénients multiples et réels d'une orthographe par trop capricieuse en ce qui regarde les voyelles, car les consonnes étaient beaucoup moins sujettes à caution. On s'arrêta donc à une orthographe officielle, officiellement enseignée et précisée dans les écoles des grands couvents qui étaient alors le siège préféré de la littérature. Il y eut l'orthographe adoptée dans les couvents du Sud, et celle usitée dans les couvents du Nord, et aussi, je le crois, celle employée dans les couvents des Oasis, et non pas à Akhmîm, au Fayoum et dans la moyenne Égypte, comme on le va répétant. Cette orthographe était purement littéraire et c'est ce qu'il est facile de constater dans les manuscrits écrits soit dans les couvents pakhômiens, soit dans le couvent de Schenoudi, soit dans les couvents de Nitrie, soit dans l'école laïque de Toutôn, village du Fayoum, où l'on copiait beaucoup de manuscrits que l'on gardait ensuite dans les biblio-

thèques particulières ou qu'on déposait, comme une offrande de choix, dans les bibliothèques conventuelles; car si le contenu du manuscrit était le plus souvent écrit dans le dialecte du Sud, parfois dans le dialecte du Nord et rarement dans le dialecte oasisique, les clausules finales l'étaient en langage vulgaire, sans orthographe précise et régulière, où la langue employée fait fi des nuances grammaticales et généralement des mots employés comme conjonctions, prépositions, etc. Le plus souvent quand il s'agissait de copier une œuvre littéraire au premier chef, historique ou ce l'on appelait ainsi, vies des saints regardés comme les colonnes de l'édifice chrétien, actes des martyrs, ou autres livres semblables, on s'adressait à un copiste qui savait son affaire, et par conséquent l'orthographe: son livre devait rester dans les archives des couvents ou des monastères. Mais quand il s'agissait de copier un livre devant être beaucoup lu, devant servir tous les jours et passer sans doute en plusieurs mains, comme les Évangiles et les autres livres de l'Écriture, on se montrait moins difficile et l'on se contentait du premier frère ou du premier prêtre venu qui savait écrire, et ceux-là ne se piquaient certes pas d'être des intransigeants sous le rapport de l'orthographe, car ils écrivaient les mots tels que les syllabes sonnaient ou tels qu'ils les croyaient entendre sonner à leurs oreilles, et cela était regardé comme amplement suffisant pour des gens qui n'avaient aucune prétention littéraire. L'orthographe s'en ressentait évidemment, sans qu'il y eût cependant de faute d'orthographe proprement dite. Mais pour une édition critique des livres de l'Écriture, il me semble que cette question a une importance majeure, qu'un même mot ne doit pas se présenter à nous sous des formes différentes, qu'il doit au contraire avoir toujours la même apparence, parce qu'il est *un* et que les scribes seuls en ont varié l'apparence.

Pour les mots étrangers à la langue copte, c'est-à-dire pour les mots grecs, il n'y a guère de difficulté; je crois que le mot grec doit être revêtu de son vêtement originel, qu'on doit lui

donner l'orthographe grecque, d'autant mieux que plus le manuscrit est ancien et soigné, plus l'orthographe de ces mots est correcte, plus les mots écrits incorrectement se rapprochent de l'orthographe grecque. Cependant il y a une exception à faire pour les verbes qui entrent dans le vocabulaire copte: dans le dialecte du Nord, ces verbes ont la forme de l'infinitif en *εν* des verbes actifs ou neutres, ou la forme en *αι* des verbes moyens; pour la première, le plus souvent et presque toujours le scribe écrit simplement *υ* en vertu des règles de l'iotacisme et ce n'est que très rarement qu'il écrit *εν*; pour la seconde, presque invariablement il écrit *ς*, *απαζεσοε* pour *απαζεσοαι*, et c'est à peine si, une fois ou deux, on trouve la véritable forme. Dans le dialecte saïdique au contraire, le verbe grec est introduit à la troisième personne du singulier de l'indicatif présent en *ς* ou en *αι* pour les verbes contractes, de sorte qu'on écrit généralement *εγνομαι* pour *εγνομαιεν*. Que faut-il faire en ce cas? La question me semble facile à décider pour le dialecte bohairique, on n'a qu'à laisser l'orthographe grecque régulière, même pour les verbes moyens, quoique l'œil habitué à l'écriture copte sera surpris d'abord de la forme *απαζεσοαι* pour *απαζεσοε*, quoique cette dernière forme soit l'orthographe régulière de la seconde personne du pluriel au présent de l'indicatif: *ἀπαζέσθε*; pour le dialecte saïdique au contraire, il faut respecter la forme choisie par les Coptes pour faire entrer un verbe grec dans leur langue, car il n'y a pas simplement un phénomène de transcription, mais bien un phénomène d'adaptation.

Quant aux mots ordinaires, noms et autres parties du discours, entrés dans la langue copte, je suis d'avis que le mieux à faire serait de leur laisser purement et simplement le vêtement grec. Pour citer des exemples, je prends, au premier chapitre de l'Évangile selon St Matthieu, la généalogie qui le commence, et je trouve d'abord le nom de David écrit *δαβιδ* et *δαβιδ*, et même plus loin *δαβι*, selon la prononciation arabe; le nom de *φαραε* est écrit *φαραε*; le nom de Zara est écrit *ζαρα*, *ζαπα*

et *ζαραχ*; le nom de Booz est écrit *βοεζ*, *βοεε*, *βοηε* et *βοεε*; le nom de Naassôn est écrit neuf fois sur douze *νασων*; celui d'Aminadab est changé en *εμιναδαβ*, celui de Rakhab en *ρηχαβ*, celui d'Obed en *ιωβηα* et *ιοβηα*, le nom d'Asaph est écrit *ασαφ*, *ασαφ* et *ασαβφ*; celui de Jéchonias n'a pas moins de quatre orthographes différentes: *ιεχωνιας*, *ιεχωνιας*, *ιεχουνιας* et *ιωχωνιας* (sic); le scribe en ce dernier cas ayant mis deux voyelles l'une au dessus de l'autre, afin de ne pas manquer la bonne, — le nom de Zorobabel se présente sous quatre formes: *ζοροβαβελ*, *ζοροβαβηλ*, *ζοροβαβηλ*, et *ζοροβαβελ*; celui d'Abiud en a six: *αβιοτα*, *αβιοτα*, *αβιοα*, *εβιοτα* et *αβιοτ*; celui d'Eliud en a cinq: *ελιοτα*, *ελειοα*, *ελιοτα*, *ελιατο* et *αλιοτα*, etc. Il n'est pas jusqu'au nom si connu de *Ιωσηφ* = Joseph qui ne s'écrive *ιοσηφ*. Si je voulais comparer cette généalogie à celle de la version saïdique, je trouverais encore plus de variétés. Qu'est-ce à dire? Sinon que les scribes n'attachaient pas grande importance aux voyelles et qu'ils attachaient aux consonnes une valeur assez vague en ce passage; mais ce ne saurait être une raison pour qu'un éditeur critique, au XX<sup>e</sup> siècle le fasse comme ils ont fait: il lui faut de l'unité dans son œuvre.

Est-il important même de noter toutes ces variantes purement orthographiques dans une édition critique du texte biblique? Je ne suis pas porté à le penser, si ces variantes sont vraiment purement orthographiques; car enfin il importe peu que le scribe ait employé une lettre pour une autre, si elle représente à peu près la même articulation, ou même complètement. Cela n'importe en rien à la correction ou à l'authenticité du texte; cela pourrait seulement importer à la phonétique du texte. Quand un scribe avait à son service pour rendre le son *i* bref ou long: *ι*, *η*, *ι*, *οι* et *υ*, on peut comprendre à la rigueur qu'il n'ait pas attaché grande importance à employer une lettre ou une diphongue l'une pour l'autre, d'autant plus que la plupart des scribes, à mesure qu'ils s'éloignent de la domination grecque, avaient peu d'usage de l'idiôme hellénique. Pourvu qu'on puisse recon-

naître le mot qu'ils ont voulu employer, quel que soit son vêtement extérieur, c'est tout ce qu'on peut leur demander.

Mais il est d'autres cas, au contraire, où il faut préciser l'orthographe des mots grecs, parce que ces mots peuvent créer des amphibologies pour le lecteur qui peut les prendre pour des mots grecs, quand ce sont des mots coptes, ou pour des mots coptes quand ce sont des mots grecs. Comme l'orthographe a été inventée pour obvier à ces amphibologies, autant qu'il est possible, je considère les orthographes vicieuses de ce chef comme de véritables fautes. Ainsi pour les mots grecs  $\alpha\epsilon$  et  $\mu\epsilon\eta$ . Comme j'ai déjà parlé du mot  $\alpha\epsilon$  que l'on écrit tantôt  $\alpha\epsilon$ , tantôt  $\alpha\epsilon$ , parce que le  $\tau$  copte se prononçait comme un  $d$ , je n'y reviendrai pas, et je ne parlerai ici que du mot  $\mu\epsilon\eta$  = *d'un côté, certes*. Ce mot en copte s'écrit presque toujours avec une orthographe pleine:  $\mu\epsilon\eta$ ; c'était la manière dont les scribes annonçaient au lecteur qu'il s'agissait du mot grec; au contraire les auditeurs qui n'avaient pas le secours de l'œil ne pouvait savoir que d'après le sens général de la phrase, si le  $\mu\epsilon\eta$  était un mot grec, ou si, au contraire, c'était un mot copte signifiant *avec* ou *ne pas, point*. Le mot copte  $\mu\eta$  s'écrit presque toujours avec une orthographe abrégée où la voyelle est représentée par un trait horizontal, quoiqu'il arrive parfois que la voyelle soit exprimée, et c'est ce que j'entends par orthographe pleine. Avec une langue aussi primitive, ayant autant vécu et aussi usée que l'égyptien, tout lecteur, un peu au courant des phénomènes de la linguistique, comprendra facilement qu'il y ait quantité de mots provenant de racines différentes qui aient abouti en dernier ressort au même aspect: ainsi notre mot  $\mu\epsilon\eta$  = *certes*,  $\mu\eta$  = *point*,  $\mu\eta$  = *avec*, etc., surtout quand cette langue n'écrivait pas les voyelles. Pour ne citer qu'un exemple, le mot  $\omega\eta\lambda$  signifie ordinairement *prière*; ce mot n'est pas cependant un mot simple, mais un mot composé de  $\omega\eta$  = *crier, prononcer à haute voix, lire à haute voix*, comme font tous les orientaux, mot qui à l'état construit devient  $\epsilon\eta$ ; puis du mot  $\lambda\eta\lambda$ , forme

abrégee de λαοῦλαι qui signifie le cri strident que poussent encore les femmes en Orient, particulièrement en Égypte, lorsqu'elles veulent célébrer une fête, faire honneur à un grand personnage. De ce sens premier on est passé insensiblement au sens de *prière*, parce qu'on poussait ces trilles suraigus seulement pour faire honneur à un personnage, et que ce personnage, selon les règles de la politesse égyptienne et orientale, devait reconnaître l'honneur qui lui était fait par la distribution de largesses, d'où le sens de *pousser des cris pour obtenir la distribution de largesses*, et enfin celui de *demandeur avec des cris*, de *prier à haute voix*. Il en était de même jadis en France, lorsqu'on criait: Noël, Noël, à l'arrivée ou au passage d'un grand seigneur. Le mot 𐤆𐤋𐤍𐤌 s'écrit presque toujours ainsi; mais cependant on l'écrit quelquefois 𐤆𐤋𐤍 sans aucune voyelle, ou en marquant par un trait l'endroit où il faut mettre la voyelle *ε*: 𐤆𐤋̄𐤍. Mais ces dernières années, on a eu, et moi-même j'ai eu la curiosité de regarder ce mot d'un peu plus près, et l'on a vu que dans les meilleurs manuscrits, les plus anciens, ce mot avait non seulement une voyelle, mais deux, que la première lettre était, elle aussi, surmontée d'un trait horizontal annonçant la présence de la voyelle, 𐤆𐤋̄𐤍𐤌, et que le mot se prononçait 𐤆𐤋̄𐤍𐤌, c'est-à-dire 𐤆𐤋̄ + 𐤋𐤍𐤌. Quant à la seconde voyelle qui affectait les lettres 𐤋̄𐤍, cette voyelle est-elle *ε* comme d'habitude? ou bien est-ce la voyelle *η*? Il n'y a aucune raison pour changer la vocalisation de ce mot qui, par sa fonction même, ne peut être à l'état construit, puisqu'il n'a pas après lui d'autre mot sur lequel il puisse exercer son influence, et je ne vois d'autre raison de la suppression de la voyelle *η* que le manque de place à la fin d'une ligne dans un manuscrit écrit sur deux colonnes à chaque page, comme le sont presque tous les manuscrits coptes en dialecte saïdique, et notre mot est un mot saïdique, bien qu'on le rencontre en bohairique, même avec le sens de *benedicere*, bénir le Seigneur, c'est-à-dire pousser des trilles d'allégresse en l'honneur du Seigneur. Et la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'on trouve l'ex-

pression écrite tout entière:  $\omega\psi\lambda\alpha\sigma\tau\lambda\alpha\iota$ , dans la prétendue Apocalypse d'Elie<sup>1</sup>, que le mot  $\lambda\eta\lambda$  signifie, et à lui tout seul,  $\alpha\gamma\alpha\lambda\lambda\iota\alpha\sigma\theta\epsilon$  dans le Psaume XXXVI, v. 1<sup>2</sup>, et que c'est bien là le sens du mot  $\lambda\sigma\tau\lambda\alpha\iota$  et de l'expression  $\omega\psi\lambda\alpha\sigma\tau\lambda\alpha\iota$ . Enfin dans un fragment de la *Bibliothèque nationale*<sup>3</sup>, on trouve cette expression  $\psi\lambda\eta\lambda$  employée dans un passage où elle ne peut signifier *prière*, parce qu'il s'agit du diable, que le diable ne prie pas Dieu, et cependant il est dit par celui qui parle de l'*ennemi*,  $\pi\alpha\chi\alpha\epsilon$ , c'est-à-dire du diable:  $\epsilon\iota\varsigma\ \rho\eta\iota\tau\epsilon\ \tau\alpha\rho\ \epsilon\gamma\epsilon\epsilon\lambda\ \rho\upsilon\mu\mu\epsilon\ \epsilon\omega\mu\epsilon\ \mu\mu\omicron\iota\ \mu\alpha\tau\omicron\tau\eta\epsilon\varsigma\ \tau\epsilon\kappa\omicron\sigma\omicron\mu\ \eta\upsilon\epsilon\iota\ \epsilon\tau\omicron\tau\chi\omicron\iota$ .  $\rho\omega\tau\ \eta\tau\epsilon\kappa\epsilon\eta\rho\iota\varsigma\epsilon$ ,  $\eta\tau\chi\omega\tau\omicron\rho\ \epsilon\eta\omicron\lambda\ \eta\tau\epsilon\gamma\sigma\omicron\mu$ .  $\mu\alpha\rho\epsilon\gamma\rho\ \rho\omega\tau\epsilon\ \alpha\tau\omega\ \eta\gamma\omega\psi\eta\ \eta\eta\alpha\rho\epsilon\mu\ \eta\epsilon\kappa\epsilon\omicron\ \omicron\tau\chi\epsilon\omega\lambda\ \tau\alpha\rho\ \eta\epsilon\ \alpha\tau\omega\ \mu\eta\ \sigma\omicron\mu\ \mu\mu\omicron\gamma\ \epsilon\alpha\gamma\epsilon\ \rho\alpha\tau\gamma\ \mu\eta\epsilon\kappa\mu\tau\omicron\ \epsilon\eta\omicron\lambda\ \omicron\tau\chi\epsilon\ \rho\omega\ \eta\eta\alpha\rho\epsilon\mu\ \eta\epsilon\tau\mu\epsilon\ \mu\mu\omicron\kappa\ \eta\tau\epsilon\gamma\epsilon\eta\eta\alpha\tau\ \tau\alpha\rho\ \epsilon\eta\mu\alpha\epsilon\iota\eta\ \eta\tau\epsilon\kappa\chi\alpha\rho\iota\epsilon\ \psi\alpha\gamma\psi\lambda(\eta\lambda)\ \alpha\tau\omega\ \eta\gamma\eta\omega\tau\ \epsilon\eta\omicron\lambda\ \mu\mu\omicron\sigma\tau\ \rho\eta\ \omicron(\tau)\psi\iota\eta\epsilon$ ; c'est-à-dire: «car comme voici qu'il rugit pour me dévorer, excite ta vertu, viens me secourir! Fais pleuvoir les éclairs, disperse sa force! Qu'il craigne et cesse (d'exister) près de ton visage, car c'est un faible et il n'a point la force de se tenir debout sur ses pieds en ta présence, ni même près de ceux qui t'aiment, car s'il voit le signe de ta grâce, il pousse des hurlements et s'enfuit loin d'eux avec honte!». Il ne saurait donc s'agir ici de prière, mais d'un cri strident semblable à celui que poussent les femmes aux jours de fête et il est bien évident que le démon ne s'arrête pas à prier Dieu, puisqu'il s'enfuit au loin avec honte. L'expression a donc ici un sens très rapproché du sens premier, et ce sens ne peut être celui de *prier*, puisque le diable ne prie pas. L'étymologie que j'ai exposée est donc tout à fait prouvée, et par conséquent l'orthographe  $\psi\lambda\lambda$ , pour  $\psi\lambda\eta\lambda$ , ne peut être une orthographe réellement défective: la lettre  $\eta$  a seule été omise, grâce au concours de circonstances que j'ai essayé de déterminer.

<sup>1</sup> STEINDORFF, Apocalypse d'Elie, p. 198.

<sup>2</sup> Cf. PLEYTE et BOESER, Manuscrits coptes du Musée de Leyde p. 142, l. 24.

<sup>3</sup> Bibliothèque nationale, fonds copte 129, d'après ma copie. Je ne peux indiquer le numéro ni le folio.

L'orthographe pleine peut se rencontrer parfois, même assez fréquemment pour certains mots, comme le mot  $\epsilon\tau\mu\mu\alpha\tau$ , qui s'écrit souvent pleinement  $\epsilon\tau\epsilon\mu\mu\alpha\tau$ , surtout dans le dialecte bohairique. Que faut-il faire en semblable occurrence? Il me semble qu'il n'y a qu'à suivre l'orthographe ordinaire, celle qui indique par un trait la voyelle absente, car tout le monde sait que ce trait représente la lettre  $\epsilon$ , le plus ordinairement; je conserverais même ce trait dans les cas semblables à celui de  $\psi\lambda\lambda$ , car il y en a d'autres, bien qu'en petit nombre, et je respecterais ainsi l'orthographe du manuscrit jusque dans ce que je regarde comme une anomalie, et non comme une faute, puisque l'ancienne écriture avait la faculté de ne pas écrire toutes les voyelles, quoiqu'elle les écrivît fort souvent et même les multipliât quelquefois plus que de raison, à ce qu'il nous semble, à moins que nous ne nous trompions.

Il est un autre cas sur lequel je dois appeler l'attention de mes lecteurs, car il se rencontre très souvent et peut être l'occasion d'une forte méprise de la part du lecteur inattentif. Il s'agit de la liaison des deux lettres  $\epsilon\tau$ . Ces deux lettres répondent au mot hiéroglyphique  = *aou-ou* = *étant eux, ils sont*. Le mot  est devenu dans la suite des âges le copte  $\epsilon$ , par suite de l'usure; et si à cette lettre on ajoute le suffixe  $\sigma$  de la troisième personne du pluriel, on a exactement le mot , et les deux lettres se mettent en avant de la racine verbale pour indiquer le participe de la troisième personne du pluriel, quoique chez nous les participes soient impersonnels. Si ces deux lettres avaient toujours ce rôle, il n'y aurait pas matière à amphibologie; mais il est arrivé que la préposition  $\epsilon$ , laquelle se prononçait , s'est usée: le  $\epsilon$  final a disparu et il n'est plus resté que le  initial, lequel se transcrit en copte  $\epsilon$ ; or toutes les fois que cet  $\epsilon$  se trouve devant l'article indéfini  $\sigma$ ,

il se prononce **ⲉⲟⲩ** = *cou*, exactement comme le mot ; de là amphibologie. Or les Coptes, pour éviter cette amphibologie, ont pris le parti d'écrire pleinement **ⲉⲟⲩ**, quand il s'agit de la préposition **ⲉ** suivie de l'article indéfini et d'écrire **ⲉⲩ**, quand il ne s'agit que du verbe être = , suivi de la troisième personne du pluriel. Seulement il arrive que souvent, fort souvent, messieurs les scribes n'ont tenu aucun compte de cette particularité orthographique, et ils ont écrit, par exemple, **ⲉⲩⲣⲉⲓⲙⲓ** = *vers, pour une femme*, pour **ⲉⲟⲩⲣⲉⲓⲙⲓ**, estimant que cette orthographe était rationnelle, en quoi ils ne se trompaient guère, se préoccupant peu des règles établies de l'orthographe conventionnelle. Or dans une édition critique, où tous les mots semblables doivent être orthographiés de manière à prévenir autant que possible toute amphibologie, il sera nécessaire, je crois, d'établir la différence entre **ⲉⲟⲩ** et **ⲉⲩ**, et de ne pas employer indifféremment, et sans critique, l'un pour l'autre.

Cette première obligation amènera sur le champ une autre occasion de préciser. Tous les coptisants savent que le présent de l'indicatif emploie des affixes avant la racine verbale, **ⲥ** pour la première personne, **ⲕ** pour la seconde, **ⲙ** pour la troisième au masculin, ainsi de suite: les lettres **ⲕ**, **ⲙ**, etc., ne se peuvent prononcer sans voyelle d'appui, aussi les surmonte-t-on parfois, même assez souvent, du petit trait horizontal indiquant la prononciation, et comme ce trait indique la suppression de la lettre **ⲉ**, c'est comme s'il y avait **ⲕⲉ**, **ⲙⲉ**, etc. Or il arrive que les scribes emploient pour le présent l'orthographe pleine et écrivent: **ⲕⲉⲩⲱ**, **ⲙⲉⲩⲱ**, **ⲉⲩⲩⲱ** = *tu dis, il dit, nous disons*, et l'on ne peut leur en faire un crime. Mais il arrive aussi que la lettre **ⲉ** étant la marque du participe comme représentant l'ancien mot = *être*, comme cette lettre doit être personnalisée en quelque sorte par les suffixes, on écrit **ⲉⲓ** pour la première personne, **ⲕⲉ** pour la seconde, **ⲙⲉ** pour la troisième, etc., c'est-à-dire que nous retrouvons les formes mêmes qu'on

a écrites et qu'on pouvait écrire pour le présent de l'indicatif. De là résultent des amphibologies incessantes que les scribes et grammairiens ont pris le parti de prévenir en écrivant **ⲕⲉ**, **ⲙⲉ**, etc., pour l'indicatif présent, et **ⲉⲓ**, **ⲕⲉ**, **ⲙⲉ**, etc., pour le participe présent, et cela d'une manière fort compréhensible, car dans le premier cas, la voyelle **ⲉ** n'est qu'une voyelle d'appui qu'on peut parfaitement figurer par le trait horizontal; dans le second au contraire, c'est une voyelle remplissant un rôle grammatical et que l'on devait écrire, si l'on voulait exprimer ce rôle aux yeux, sinon aux oreilles, car les deux orthographes quoique si différentes, se prononçaient exactement de même. Un exemple va montrer ce que je dis, et je le prends au chapitre IV, v. 52, de l'Évangile selon St Jean, où le *regulus* de Capernaum est venu demander à Jésus de venir guérir son fils et où il reçoit pour réponse: «va, ton fils est vivant». Le père croit à la parole de Jésus et s'en va. Le texte grec dit alors: **ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος, οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ἀπήντησαν αὐτῷ καὶ ἀπήγγειλαν λέγοντες ὅτι ὁ παῖς σου ζῇ**; ce que le texte de la version bohairique rend ainsi: **ⲕⲙⲁⲛ ⲉⲕⲙⲏⲩⲩ ⲉⲩⲣⲏⲓ ⲓⲥ ⲡⲉⲕⲉⲃⲁⲓⲁⲓⲕ ⲁⲩⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲣⲁⲕ ⲉⲩⲩⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲕⲟⲩⲃ ⲡⲭⲉ ⲡⲉⲕⲩⲙⲏⲩ**; la version saïdique dit de son côté: **ⲉⲕⲙⲏⲩⲩ ⲭⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲩ ⲁ ⲡⲉⲕⲕⲙⲁⲩⲁⲗ ⲧⲟⲙⲓⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲕ ⲉⲩⲩⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲡⲉⲕⲩⲙⲏⲩ ⲟⲩⲣ**. Si nous analysons ces trois phrases, nous verrons que le grec contient deux participes présents: **καταβαίνοντος** et **λέγοντες** et un indicatif présent **ζῇ**; de même la version bohairique contient deux participes présents: **ⲉⲕⲙⲏⲩⲩ** et **ⲉⲩⲩⲱ ⲙⲙⲟⲥ**, puis un verbe au présent de l'indicatif, **ⲕⲟⲩⲃ**; de même aussi le texte de la version saïdique contient deux participes présents: **ⲉⲕⲙⲏⲩⲩ** et **ⲉⲩⲩⲱ ⲙⲙⲟⲥ**, et un verbe à l'indicatif présent, lequel n'a pas d'affixe, parce que le sujet est placé avant. Par conséquent donc dans les deux dialectes la différence entre le participe présent et l'indicatif présent est bien établie par ces deux orthographes, et il faudra la maintenir absolument dans l'édition critique des versions coptes de l'Écriture.

Telles sont les principales observations que j'ai cru indispensable de faire sur ce premier point; le lecteur les jugera peut-être futiles; mais à mes yeux elles ont une grande importance, car de l'observation des règles que j'ai posées dépendent la pureté et l'homogénéité orthographiques indispensables dans une édition critique. Cette pureté et cette homogénéité, on n'est pas certain de les avoir, quand bien même on prendrait pour base de l'édition critique un manuscrit quelconque, fût-ce le plus parfait de tous les manuscrits, car le scribe peut s'être trompé, avoir eu une absence d'esprit regrettable, et cette erreur nous ne devons pas la rencontrer dans l'orthographe de l'édition type dont je parle. D'ailleurs il n'arrivera jamais, ou presque jamais, que l'orthographe adoptée soit sans exemple: presque toujours, sinon toujours, un manuscrit aura la bonne orthographe. En ayant assez dit à ce sujet, quoique ne l'ayant pas épuisé, tant s'en faut, je peux passer à la seconde question que je ne suis proposé de traiter, à savoir la séparation des mots.

## II.

Les scribes coptes qui ont inauguré l'écriture de leur langue avec l'alphabet grec, n'ont eu qu'à suivre l'exemple de leurs devanciers, même pour disposer leurs caractères sur une feuille de papyrus ou de parchemin, même encore pour écrire sur deux colonnes à chaque page, car les antiques scribes de l'Égypte pharaonique disposaient leur texte sur une partie de papyrus qui remplissait l'office d'une large colonne, ou sur que nous appelons une page; dès le Moyen Empire cependant, ils avaient disposé des portions de page plus petites qui répondaient exactement à nos colonnes actuelles. Sur ces pages ou dans ces colonnes, ils écrivaient à écriture continue, c'est-à-dire sans séparer les mots entre eux, sauf parfois des espaces laissés en blanc et qui ne contenaient et ne pouvaient contenir absolument rien<sup>1</sup>. Les scribes coptes

<sup>1</sup> Voir les papyrus de Berlin dans les Denkmäler de LEPSIUS.

furent de même: qu'ils écrivissent sur papyrus ou sur parchemin en colonnes ou à pleine ligne, ils remplissaient leur ligne sans laisser aucun intervalle entre les mots, ou bien s'ils en laissaient quelqu'un, ils le faisaient sans la moindre critique. Par conséquent sur ce point, ils n'ont nullement été obligés d'avoir recours aux Grecs pour imiter une écriture qui était égyptienne au moins depuis trois mille ans. C'est aussi de cette manière que sont écrits une grande partie des manuscrits de notre moyen-âge. Ce qu'il en résultait de plus clair, c'est l'impossibilité pour le lecteur d'arriver au premier coup d'œil à couper les mots comme ils doivent l'être, à moins d'être familiarisé avec l'œuvre ou d'avoir tout au moins une grande habitude des manuscrits ou une grande connaissance du vocabulaire, ce qui devait encore être plus rare autrefois que de nos jours. Quelques exemples font faire toucher du doigt ce que j'avance.

Dans un livre qui a paru récemment se trouve la phrase suivante que je transcris telle qu'elle a été publiée, avec la séparation qui a été mise entre les mots: *εἰς ῥῆντε πε προφῆτης* *ωυ εἰὼλ ερξω μμος θε πμ πε προμε ετ ορεϋ πωῖρ ετ με* *π πατ ε περοοτ ετ παποτοτ . ατω θε πετε μῖτ οτρο μῖτ ἑωκ* *ωον πντῖ . οτ ταρ πετ ῥῥῖνε ῖσωγ ῖσι πετ † ε ἑὼλ μῖτ* *απῡρμα μματ ε† . εϋθε μμον † πτωῶ π τεκῡτχι † π* *οτπντια . † π ρενρμ ειοοτε: «Voici que le prophète crie, disant:* 'Quel est l'homme qui désire la vie et qui voudrait des jours qui fussent bons?' c'est-à-dire recevoir pour lui-même une belle apparence en cuivre et le service des serviteurs. Maintenant celui qui cherche après ce qui est vendu, peut ne point avoir avec lui les moyens (ou les biens) pour faire un échange. Si (tu) n'(as) pas (ces choses), alors donne l'innocence de ton âme, donne les jeûnes, donne les larmes». Si j'avais eu à éditer et à traduire ce texte, voici d'abord comme je l'aurais coupé: *εἰς ῥῆντε πεπροφῆτης ωυ εἰὼλ ερξω μμος . θε πμ πε προμε* *ετορεϋ πωῖρ ετμε ππατ επεροοτ ετπαποτοτ . ατω θε πετε-* *μῖτοτ ρομῖτ ἑωκ εϋον πντι . οτ ταρ πε ετῥῥῖνε ῖσωγ ῖσι*



indéfini:  $\sigma\tau$ . Comme il n'y a et ne peut y avoir aucune exception, le mot est donc mal formé, ce n'est pas un mot copte et, par conséquent, ce n'est pas ainsi qu'il fallait le couper. De plus, la particule  $\mu\pi\tau$  ne se peut unir à un mot qui indique une partie du corps,  $\sigma\tau\sigma$  = *face*; il ne s'unit qu'à des adjectifs ou à des verbes à l'infinitif devenus ainsi ce que les grammairiens arabes appellent *masdar*, et pour que cette alliance soit possible il faut mettre un verbe entre  $\mu\pi\tau$  et  $\sigma\tau$ :  $\sigma\tau\mu\pi\tau\sigma\tau\sigma$  = *une acception de personnes*, littéralement: *une prise de visage*, c'est-à-dire: faire attention à l'apparence extérieure de quelqu'un et porter un jugement en raison de cet extérieur. L'auteur en question emploie d'ailleurs un nouveau mot abstrait formé avec la deuxième syllabe de  $\sigma\tau\mu\pi\tau$  et le verbe  $\epsilon\omega\kappa$  à l'impératif, et en ce cas la formation serait possible grammaticalement, et le mot signifierait: *l'aller, l'entrer*, etc.; mais le sens s'y oppose énergiquement, car on ne pourrait tirer aucun sens raisonnable de cette nouvelle abstraction. Par conséquent le *service des serviteurs* est à rayer, ainsi que *la belle apparence extérieure*.

Dans la phrase suivante, si l'auteur eût réfléchi aux exigences grammaticales, il aurait vu que, de même que le mot  $\sigma\tau\mu\pi\tau$  se rattache directement au mot  $\epsilon\mu\iota\tau\sigma\tau$ , de même au mot  $\mu\pi\tau\alpha\pi$  devait se rattacher directement le mot  $\chi\rho\iota\mu\alpha$ , quoiqu'il y aurait une observation à faire à ce sujet. La locution  $\mu\mu\pi\tau$ , comme  $\sigma\tau\sigma\pi$ , a deux états: l'état complet et l'état construit; dans le premier, la voyelle est sonore et le régime se présente sous la forme attributive,  $\pi\tau\alpha\dots$ ; dans le second la voyelle est faible, et il n'y a pas d'attributif, car ces deux locutions s'unissent leur régime directement après l'adjonction d'un suffixe:  $\mu\mu\sigma\pi \pi\tau\eta\iota$ ,  $\mu\mu\sigma\pi \pi\tau\alpha\pi$ , et  $\mu\mu\sigma\pi\ddot{\tau}$ ,  $\mu\mu\sigma\pi\tau\epsilon\pi$ . Ici comme la voyelle est sonore, il devrait y avoir:  $\mu\mu\sigma\pi \pi\tau\alpha\pi \chi\rho\iota\mu\alpha$  = *étant point à nous richesses*; mais le texte publié contient bien ce que j'ai écrit et comme je n'ai pas vu le manuscrit, je ne peux pas dire si le texte est exact ou fautif du fait du copiste ou de l'éditeur, quoique toutes les vraisemblances soient en fa-

veur de l'éditeur, et qu'est-ce d'ailleurs qu'une faute de plus ou de moins pour un copiste copte? Je laisse de côté provisoirement une autre forme mauvaise, car elle rentre dans le quatrième paragraphe de cet article.

Je dois citer de la même publication une autre erreur bien curieuse. Dans un autre passage, je lis:  $\epsilon\theta\epsilon\ \pi\alpha\iota\ \alpha\iota\alpha\kappa\kappa\omega\beta\omicron\varsigma\ \chi\omicron\omicron\varsigma\ \times\epsilon\ \rho\alpha\tau\ \tau\eta\tau\eta\ \omicron\theta\epsilon\ \pi\alpha\iota\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\tau\omega\ \eta\mu\alpha\pi\omega\tau\ \epsilon\alpha\ \epsilon\theta\lambda\ \mu\omega\omega\tau\bar{\iota}$ ; ce que l'auteur traduit: «C'est par cette raison que Aiakkōbos (Jacques) dit: Résistez au diable et il fuira loin de vous!». J'avoue que je n'aurais pas cru possible une pareille méprise, car rien ne forçait notre auteur à réunir dans un seul mot,  $\alpha\iota\alpha\kappa\kappa\omega\beta\omicron\varsigma$ , les lettres qu'il réunit ensemble, et je ne peux nier cette liaison puisque la traduction ne m'en laisse pas la possibilité; il suffisait seulement de séparer le mot  $\alpha$  de  $\iota\alpha\kappa\kappa\omega\beta\omicron\varsigma$  et d'écrire:  $\epsilon\theta\epsilon\ \pi\alpha\iota\ \alpha\ \iota\alpha\kappa\kappa\omega\beta\omicron\varsigma\ \chi\omicron\omicron\varsigma\ \times\epsilon$ , ce qui veut bien dire: «C'est pourquoi Jacques a dit»; la lettre  $\alpha$  n'est ici que la lettre employée pour indiquer le passé, comme dans  $\alpha\eta\mu\alpha\tau$  un  $\alpha$ :  $\alpha + \eta + \mu\alpha\tau = \text{il a vu}$ , et comme ici le sujet est exprimé par un nom propre, la lettre du passé se place avant le sujet qui est entre le verbe et elle:  $\alpha + \iota\alpha\kappa\kappa\omega\beta\omicron\varsigma + \chi\omicron\omicron\varsigma$ . Rien n'est plus simple et plus grammatical que cette manière de dire.

Si je passe à d'autres auteurs, je trouve dans un ouvrage, publié à grands frais et fort cher, les exemples suivants: dans un éloge de St Athanase, il est dit d'après les auteurs:  $\kappa\epsilon\iota\ \rho\omicron\omicron\sigma\tau\upsilon\ \epsilon\alpha\ \epsilon\gamma\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\varsigma\iota(\alpha)\ \epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\psi\omega\pi\epsilon\ \bar{\pi}\theta\epsilon\bar{\iota}\ \pi\alpha\mu\pi\eta\tau\epsilon\ \epsilon\tau\kappa\omicron\varsigma\mu\epsilon\iota\ \epsilon\bar{\pi}\ \tau\bar{\epsilon}\theta\omicron\ \bar{\pi}\bar{\iota}\bar{\iota}\bar{\mu}\ .\ \alpha\pi\omicron\kappa\ \omicron\iota\eta\ \omega\pi\upsilon\ \omega\varsigma\ \epsilon\tau\omicron\tau\alpha\alpha\bar{\iota}\ \pi\epsilon\tau\eta\alpha\ \bar{\iota}\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\alpha\ \rho\alpha\ \rho\omicron\kappa\ .\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \pi\omicron\tau\kappa\ \epsilon\tau\eta\alpha\ \bar{\iota}\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\alpha\ \rho\alpha\ \rho\omicron\iota\ .\ \omicron\tau\kappa\ \omicron\tau\eta\ \tau\alpha\pi\alpha\tau\kappa\eta\ \tau\epsilon\ \epsilon\tau\epsilon\ \pi\epsilon\tau\tau\omicron\omega\sigma\tau\ \epsilon\eta\pi\omicron\tau\alpha\varsigma\epsilon\ \bar{\pi}\bar{\pi}\omicron\tau\eta\eta\bar{\iota}\ .\ \text{etc.}$  Je ne sais si les auteurs de cette publication ont compris ce qu'ils publiaient, car ils n'ont pas donné de traduction; mais il y a cent à parier contre un qu'ils n'ont rien vu en ce passage, car ils ont fait des alliances de lettres impossibles à justifier et créé des mots inconnus qui ne peuvent avoir aucun sens. Que peuvent vouloir dire en effet les mots  $\omega\pi\upsilon$ ,  $\omega\varsigma$ ,  $\pi\theta\epsilon\bar{\iota}$ , etc.? S'ils eussent coupé les mots

comme il suit: κχι ροοϣϣ ρα ρεν εκκλησια ετρεϣϣωνε ποε ππα  
μνητε ετκοσμει ρπ τηβο ημ . αποκ απ νε ω πϣωσ ετοτααδ  
νε (ε)τηαϣ λοτοσ ραροκ αλλα πτοκ ετηαϣ λοτοσ ραροϊ . οϣ-  
κοτη ταπακη τε ετρε περρωοϣ ρηποτασσε πποτηνη, etc., il  
leur aurait été facile de traduire: «Tu portes souci pour des égli-  
ses afin qu'elles soient, à la manière des habitants des cieux, ornées  
de toute pureté. Ce n'est pas moi, ô saint pasteur, qui rendrai  
raison pour toi; c'est toi qui rendras raison pour moi. Donc, il est  
nécessaire que les rois soient soumis aux prêtres, etc.». Parmi ces  
méprises grossières, il y en a une qui est particulièrement inté-  
ressante, à savoir ποεπ παμνητε pour ποε ππα μνητε = à la  
manière de ceux des cieux. Le mot ποεπ n'existe pas; d'ailleurs  
le trait horizontal qui est au dessus de la lettre π eût dû avertir  
les auteurs que cette lettre commençait un mot nouveau, car ce  
trait était inutile, si le mot eût été ποεν; mais il était nécessaire,  
si le mot finissait à ποε et qu'un autre mot commençait à π.  
Le mot παμνητε qu'ils ont admis est composé de trois mots  
différents: πα + μ + νητε; πα est le démonstratif pluriel, μ est  
l'article défini π s'écrivant μ devant un π; le mot νητε est le  
pluriel de νε = ciel: de sorte que l'expression tout entière signi-  
fie: à la manière (ποε) de (π) ceux (πα) des cieux (μνητε). De  
plus le mot grec οϣκοτη = donc a été coupé en deux autres  
mots: οϣκ + οτη; or les auteurs ignoraient sans doute que le  
mot οϣκ ne se rencontre presque jamais dans les œuvres coptes;  
d'ailleurs que viendrait-il faire en ce passage?

Le mot πα a donné lieu à des méprises extraordinaires  
dont je dois citer un exemple pour bien faire juger de l'import-  
tance qu'a une bonne coupe des mots. Dans un recueil de  
légendes un jeune débutant a publié un fragment d'un conte très  
curieux où se trouve la phrase suivante qu'il a orthographiée  
ainsi: ποτο δε ιτεροτωτη πσι παπορακη ατριμε πεχαλκι-  
των δε αϣϣ μπερο επεσντ επεϣφαριαριον οηποσ ππατ εϣ-  
ριμε; et il a traduit ainsi: «Bien plus, quand elles entendirent  
ces choses, les pierres précieuses, elles pleurèrent. La chalcé-

doine baissa la tête sur sa gangue un grand moment, pleurant,  
etc.» Outre qu'il n'est pas ordinaire que les escarboucles et les  
chalcédonies se donnent le plaisir de verser des larmes, même  
pour un homme de l'importance d'Abraham, ou quelque autre, si  
l'auteur avait séparé les mots comme il suit: α πα πορακη ατριμε,  
on aurait eu le sens autrement plausible: «Les habitants de (la)  
Thrace pleurèrent, et le chalcédonien baissa la tête sur son pha-  
kiarion», ce qui est fort compréhensible et tout à fait humain.

Ces exemples suffisent, j'espère, pour montrer l'importance  
et la nécessité d'une bonne coupe des mots: au fond c'est d'elle  
que dépend l'intelligence du texte. Les erreurs que je viens  
de signaler sont relativement rares; ce qui est plus ordinaire,  
c'est que l'on coupe et transcrit les mots coptes de la manière  
la plus extraordinaire, la plus arbitraire, sans aucune suite dans  
les idées, unissant parfois deux lignes sans la moindre coupure,  
comme ont fait certains des coptisants primitifs, d'autres fois au  
contraire, comme Paul de Lagarde dans son Psautier transcrit  
en lettres romaines, séparant les mots de telle sorte qu'on est  
tout aussi perdu dans la multitude des mots qu'on l'était autre-  
fois dans la multitude des lettres agglomérées. Personne n'a  
jamais tenté, que je sache, de donner des règles certaines que  
l'on puisse comprendre et adopter facilement, ce qui aiderait  
énormément à l'intelligence des textes. La raison en est sans  
doute que ces règles sont assez difficiles à établir. Malgré cette  
difficulté inhérente au sujet, je vais tâcher d'établir les règles  
principales de l'agglutination des particules et des mots, quoique  
l'égyptien ne soit pas le moins du monde une langue agglutinative.

Le plus simple serait, je crois, de suivre les mêmes règles  
que dans nos langues modernes, si la chose était praticable;  
mais malheureusement elle ne l'est pas, pour la bonne raison  
que dans nos langues modernes chaque mot comporte toutes les  
voyelles dont il est susceptible, tandis que l'égyptien écrit ou  
n'écrit pas les voyelles, et que nous ne pouvons suspendre dans  
une ligne une consonne solitaire et sans voyelle pour la soutenir,

comme par exemple le mot  $\aleph$  qui s'écrit parfois  $\aleph$ , comme dans  $\text{ne}\aleph\text{aq } \aleph\text{nrk } \text{nm} = \text{il dit: Qui es-tu?}$  car dans cette phrase la lettre  $\aleph$  est tout ce qui reste du mot  $\aleph$  et les trois lettres non vocalisées qui suivent sont mises pour  $\text{nrk}$  qui peut aussi s'écrire  $\text{enrk}$ . Ce qu'il y a de piquant c'est que les quatre lettres  $\aleph\text{nrk}$  constituent un mot parfaitement régulier:  $\aleph\text{nr-k}$  qu'on pouvait traduire par: *Éprouve-toi*. De même si l'on sépare l'article du nom auquel il se rapporte, ou aura souvent l'article masculin  $\text{n}$ , ou l'article féminin  $\text{r}$ , sans aucune voyelle sur laquelle ils puissent appuyer leur vocalisation, ce qui est inadmissible. Il faut donc examiner si dans les langues modernes encore en usage, il n'en est pas quelque-une dont le système serait le même pour la coupe des mots ou l'alliance des lettres entre elles en vue de former un même mot. Cette langue existe bien, il y en a même plusieurs dans les langues sémitiques.

Est-ce à dire pour cela que je suis d'avis que la langue égyptienne serait une langue sémitique? Jusqu'ici j'ai toujours été le fervent adversaire d'une telle idée et j'espère bien l'être jusqu'à mon dernier jour, à moins cependant que l'on ne puisse me démontrer avec une évidence inébranlable qu'une langue sémitique a été la mère de la langue égyptienne, ce qu'on ne fera pas de sitôt, je le crois sincèrement. Une langue, dans une circonstance donnée, peut se conduire parallèlement à une autre langue d'origine étrangère, sans qu'on soit autorisé pour cela à en conclure que l'une est la mère et l'autre la fille, ou que toutes les deux ont un ancêtre commun. Ce qu'il y a de bien certain, c'est que l'égyptien a le même système d'affixes, préfixes ou suffixes que les langues sémitiques, en particulier l'arabe; mais quel est l'emprunteur? C'est ce qu'il n'est pas facile de décider. Il est bien certain aussi que l'égyptien, dans la suite des âges, s'est incorporé un grand nombre de mots sémitiques; mais il ne faut pas être grand clerc en égyptologie pour reconnaître ces mots au premier coup d'œil, tant la physionomie extérieure en est différente de celle des mots égyptiens. De même

les Égyptiens connaissaient un *Q* prosthétique, tout comme les Arabes connaissent un *f* prosthétique; les Égyptiens avaient des racines que nous appelons géminées, tout comme des langues sémitiques ont leur *pilpal*; de même ils usent de certaines formes qui mettent en avant de la racine verbale une lettre, *uu*, annonçant l'intensité, l'habitude, et d'autres que nous appelons factitives; mais je me demande en quoi cela prouverait que l'égyptien est d'origine sémitique, ou *vice versa*. Nos langues modernes, le français lui-même, connaissent ces formes géminées comme flon-flon, fla-fla, ron-ron, etc., et d'autres mots qui n'entrent pas dans le vocabulaire des grandes personnes bien élevées, tels que *caca*, *pipi*, mais qu'emploient journellement les personnes qui prennent soin des enfants, c'est-à-dire celles qui sont précisément dans les conditions primitives, où se trouvaient les Égyptiens, et dont le premier dérive d'une forme géminée latine *cacare*. Je prie mes lecteurs de me pardonner ces détails; mais il s'agit de constater des faits linguistiques, et je n'imagine pas que mes lecteurs soient tentés de conclure, par suite de la présence de ces racines géminées en français et en latin, que le latin et le français sont des langues sémitiques. Je vais donc en toute confiance exposer mon système de liaison entre les mots et les lettres dans l'orthographe copte.

(A suivre).

*E. Amélineau.*

---

# A propos d'un ouvrage sur « l'ancien royaume du Dahomey ».

par

M. A. Le Hérissé.

L'utilité qu'il y a pour tous ceux qui étudient une civilisation très antique de connaître les moeurs et les caractères généraux des peuplades non-civilisées indigènes du même continent n'apparaît nulle part avec plus d'évidence qu'en Egyptologie. En effet, de même que le Nil prolonge jusqu'à la Méditerranée le régime équatorial des eaux, de même la pensée et les coutumes égyptiennes apparaissent chaque jour plus manifestement comme un afflux dans l'horizon classique des civilisations proprement africaines.

Tel était, du reste, l'avis de maîtres de la science, tels que Champollion et de Rougé. Tel était aussi le sentiment de ces rares voyageurs qui, comme Schweinfurth, ont pu, grâce à un long séjour parmi les races du Continent noir, acquérir l'expérience familière de l'Africain.

Ce serait évidemment une exagération que de prétendre assimiler sans réserves les anciens Egyptiens aux Nyam-Nyam ou aux Wa-Rega. L'originalité des habitants de la vallée du Nil était beaucoup plus puissante. Ils possédaient des capacités d'analyse et des facultés créatrices dont il nous ont laissé maints exemples, et le rôle important qu'ont joué

leurs Pharaons dans les luttes de l'Orient antique nous est la preuve évidente d'une culture supérieure.

Mais ces avantages, qui nous frappent tous, n'effacent en aucune manière les caractères profondément africains de l'esprit de leur race. Comme tous les autres continents, l'Afrique recèle des peuples dont la valeur est fort inégale, bien que tous présentent certains traits communs.

M. E. Naville signalait, il n'y a pas bien longtemps<sup>1</sup> certaines ressemblances entre des usages des Thongas — peuple du Sud-Africain — et quelques coutumes égyptiennes. Le livre que M. Le Hérissé a publié, il y a quelques mois, nous a également suggéré certaines comparaisons qui nous ont paru curieuses.

C'est d'ailleurs l'un des bienfaits de la civilisation moderne, qui a détruit tant d'originalités respectables, que d'avoir nécessité, pour administrer les pays neufs, la création de corps de fonctionnaires admirablement préparés (lorsqu'ils le veulent) à observer et à décrire les civilisations qu'ils ont pour mission de transformer. Culture générale, intimité avec le natif, long séjour dans le pays, connaissance des langues indigènes; ce sont là des éléments essentiels d'information précise et de claire exposition. A ce point de vue *l'ancien royaume du Dahomey* ne laisse rien à désirer.

Dans l'article que nous citons tout-à-l'heure, M. Naville s'exprimait ainsi: «(chez les primitifs) tout ce qui, même de loin, se rapproche d'une idée abstraite doit être rendu par quelque chose tombant sous les sens». Cela tient évidemment à ce que, comme l'écrivait déjà Turgot<sup>2</sup> «tous les peuples ont les mêmes sens et que sur les sens se forment les idées». Cela tient aussi à ce que «le nouveau se peint par

<sup>1</sup> Journal de Genève N° 233, Lundi 26 Août 1912, réimprimé dans le Sphinx Avril 1913 Cf aussi Journal des Savants Avril 1913 p. 156.

<sup>2</sup> Remarques critiques sur les réflex. philosophiques de M. DE MAUPER-TUIS. Turgot, Oeuvres, Paris 1808, T. II, p. 105.

l'ancien dans notre esprit». <sup>1</sup> Il est donc nécessaire, lorsqu'on veut acquérir l'intelligence d'une langue très ancienne, de connaître les sens successifs, de plus en plus abstraits, de termes qui nous paraissent obscurs parce que nous n'en saisissons que le sens matériel. L'une des difficultés de l'Égyptien nous vient précisément de notre ignorance des sens figurés. Aussi croyons-nous que l'énumération de quelques locutions dahoméennes pourra donner lieu à des comparaisons utiles et contribuer aux progrès de nos études.

Lorsque le roi meurt, un cri retentit *dada zan kou*, «la nuit du roi tombe». Cela ne rappelle-t-il pas, par la comparaison du roi au soleil ou au jour, des formules cérémonielles telles que , qui expriment la même idée?

Lorsque le roi interpelle un chef, le protocole prescrit à celui-ci de répondre par un mot spécial célébrant la puissance du souverain. C'est ainsi que l'introducteur au palais répondait par le mot *maître de l'aurore*, qui paraît, en cette occurrence, être l'exact parallèle de la formule bien connue  qui s'applique au Roi d'Égypte. Le Migan, premier ministre, employait l'expression *roi des perles* pour rappeler que le roi seul avait le droit de porter certaines perles que l'on disait être les excréments du serpent arc-en-ciel. <sup>2</sup> Ceci nous paraît être un intéressant commentaire de la titulature flatteuse et souvent aussi étrange que grandiloquente que l'on adresse au Pharaon. Peut-être y verra-t-on également une indication générale susceptible d'orienter des recherches sur le sujet.

D'autres locutions nous ont particulièrement frappé parce que nous imaginions combien, écrites en hiéroglyphes, elles eussent paru mystérieuses, incohérentes. Ainsi, lorsque deux

<sup>1</sup> Ibid. p. 141.

<sup>2</sup> Cf LE HÉRISSE p. 23 Note.

jumeaux meurent l'on dit qu'ils sont retournés dans la brousse. Il y aurait là de quoi édifier toute une théorie fort séduisante sur la brousse séjour des morts, qui y vivent au milieu des bêtes féroces et des génies hostiles. Mais la réalité est beaucoup plus simple et plus grossière: c'est de la brousse que la croyance populaire fait venir les jumeaux.

Lorsque la mère du roi meurt, les Dahoméens expriment cette calamité par les mots *son siège s'est renversé*, allusion au siège, insigne de toute dignité dahoméenne.

S'il s'agit du décès d'un individu imposable, l'on dit qu'il *effrite le caillou* (à l'aide duquel son chef de case l'avait marqué lors du recensement).

Quand, à l'un de ses galas journaliers, le roi goûte les mets préférés par ses prédécesseurs, les princes ou autres assistants courbent la tête en criant *zan-kou*, «il fait nuit». Parfois, pour distinguer quelqu'un, le souverain invite celui-ci à partager ses mets. Cela s'appelle *lui ouvrir les yeux*.

Tout Dahoméen a un compagnon caché, qu'il appelle son *legba*, auquel il témoigne des égards particuliers. Ce camarade imaginaire est toujours prêt à une malice et même aux pires méchancetés. Mais on l'apitoie aisément par des prières et des sacrifices. Sa résidence est le nombril. Aussi le nomme-t-on *hondan*, c'est-à-dire *agitation du nombril* ou *homèsin-gan*, *chef de la colère*, parce que le nombril est considéré comme le siège de cette passion. Un pareil fait, une pareille dénomination ne nous resteraient-ils pas énigmatiques en Égypte où les idées et les locution relatives au rôle du  procèdent cependant du même concept?

Certains titres sont plus clairs, ils ont un vague air de famille avec des titres égyptiens. Tels sont les *Tò'hosou* (roi de pays), chefs de village qui représentent les anciens rois des tribus ou sous-tribus conquises par les Dahoméens. J'inclinerais à croire que les  ne représentaient à l'origine

pas autre chose dans l'Égypte conquise par les légendaires «*suivants d'Horus*».

L'on peut aussi comparer les *outou-nou* «gens du corps» aux *serviteurs du roi dans le palais*.<sup>1</sup>

Mais les ressemblances que nous avons constatées jusqu'ici ne sont que superficielles. Il en est d'autres plus frappantes, et qui, avec des variantes, se retrouvent chez la plupart des peuplades du même continent.

De même que le Pharaon est un descendant de l'Epervier, le roi du Dahomey, le *dada*, est un descendant de la Panthère. Son intronisation s'accompagne d'un acte magique, mi-religieux, la visite à Adjahouto, visite mystérieuse. Bien que nous ignorions encore en quoi consistaient en Égypte les détails précis des fêtes du couronnement, il paraît probable qu'elles s'accompagnaient aussi de rites religieux analogues, destinés à affirmer et à confirmer l'authenticité de la descendance divine du roi.

Comme le roi d'Égypte, au moment de son couronnement, le roi prenait un *nom royal*, différent de celui qu'il avait porté jusqu'à ce jour. C'était lui qui le choisissait. Toutefois, il pouvait arriver que, au cours de leur règne, les rois, pour des raisons importantes, pour commémorer une guerre heureuse, ou tout autre événement grave, prissent d'autres noms. N'avons-nous pas au moins un exemple d'un fait analogue en Aménouthès IV prenant le nom de Khouniatonou par politique religieuse?

Dans la vallée du Nil le *nom* est considéré, en effet, comme un élément essentiel de la personnalité. Tous les Egyptologues se rappellent l'épisode de la légende d'Isis et de Râ; pour se rendre maîtresse de la terre et déesse, Isis demande à Râ son nom divin, que celui-ci hésite à lui confier, redoutant les risques auxquels il s'expose, car son nom, c'est

---

Cf MASPERO, Et. Egypt. T. II, p. 137.

lui-même. Au Dahomey les noms ont également une puissance magique qui s'impose à la personnalité de ceux qui les portent. C'est ainsi que le nom porté par un prince pouvait suffire à lui enlever le trône. Tegbésou, cinquième roi du Dahomey flétrit publiquement son frère Topa et déclara indignes de régner à l'avenir tous les Topa. Or, les noms étant donnés après consultation de *fa* (le destin) et indiquant l'ancêtre protecteur de l'enfant, l'imposition d'un nom maudit devient une prédestination à la déchéance.

Le cérémonial du palais d'Abomey n'était pas moins rigoureux que celui de la cour de Thèbes. Les chefs eux-mêmes ne parlaient au roi qu'à genoux et après s'être humiliés dans la poussière. C'était une faveur insigne accordée à Ouni que de garder ses sandales dans le Palais, et même en présence du Pharaon. L'entourage du souverain dahoméen est l'objet de distinctions analogues. De même qu'Ah-mès, fils d'Abana, les serviteurs du roi se vantent d'avoir reçu en présent de leur suzerain un captif de guerre, car c'était une haute récompense.

La qualité d'Egyptien faisait que l'on appartenait au Pharaon; la qualité de Danhoménou (être ou chose du Dahomey) rendait inaliénable sans l'autorisation du roi. Or »c'est justement la préoccupation de sauvegarder l'inaliénabilité du Danhoménou qui amena de bonne heure les rois à régler la caution humaine. Un individu ne pouvait donner son enfant en gage d'un emprunt sans en prévenir les autorités de son village et de sa région.<sup>1</sup> Ce que rapporte Hérodote au sujet du roi Sésychis qui, le premier, dans sa loi sur le prêt, autorisa tout particulier à mettre en gage la momie de son père s'explique peut-être par une idée analogue: vivant ou mort l'Egyptien restait Egyptien, c'est-à-dire *sujet et chose du Pharaon*.

<sup>1</sup> LE HÉRISSÉ p. 56 & Note.

Les idées religieuses des Dahoméens ne paraissent pas moins intéressantes à notre point de vue.

M. Le Hérissé note avec raison que «les choses les plus simples deviennent sujet de vénération... quand elles demeurent cachées ou s'accomplissent dans l'ombre et le mystère»<sup>1</sup>. Le voile du fétiche ne dissimule qu'une motte de terre, des os et des poteries. Tout cela ne serait nullement vénérable si ce n'était dissimulé. Il semble que les Egyptiens n'aient pas conçu le mystère d'une autre manière, à en juger par certaines formules telles que celle du Livre des Morts LXXVIII

l. 30  ou par le nom du grand dieu de Thèbes *Amen*, le caché.

L'une des formes essentielles de l'idée religieuse se manifestant par le culte des morts, culte qui, en Egypte, a atteint un développement considérable, il y a lieu d'examiner le culte des morts au Dahomey. Ce culte y est, en effet,<sup>2</sup> «l'agent le plus efficace de l'énergie productive du Dahoméen». » Comme chaque famille tient à honorer dignement ses morts, elle engage à cet effet des dépenses extraordinaires...

«Les Dahoméens croient à l'existence d'une âme chez tous les êtres animés ou inanimés. Ils donnent à celle-ci le nom de *yê*, qui signifie «ombre», et ils la placent pour l'homme dans la lueur des yeux, comme s'ils voulaient indiquer par là qu'elle est l'image insaisissable de l'individu et que celui-ci la porte en soi. Le *yê* peut quitter le corps momentanément; le rêve, par exemple, est dû au voyage du *yê* dans l'endroit ou auprès de l'individu qui font l'objet du songe. La séparation définitive constitue la mort; le *yê* s'en va alors au pays des morts. Il y retrouve les *Yê* de sa famille et vit auprès

<sup>1</sup> LE HÉRISSE p. 9.

<sup>2</sup> LE HÉRISSE p. 57 sqq.

d'eux comme sur terre. Il a les mêmes jouissances que les humains...; le repos, l'union des sexes, le boire, le manger. S'il était le *yê* d'un roi ou d'un chef, il continue à être roi ou chef». N'est-ce pas là une destinée analogue à celle de l'Egyptien mort, qui retrouve ses pères aux champs d'Ialou, conserve «dans l'Occident excellent» sa condition terrestre, regarde moissonner ses domaines, pêcher, chasser, inspecte ses terres, reçoit l'hommage de ses vassaux ou leurs cadeaux, «fait un jour heureux» avec sa femme, sous son kiosque, ou convoie du sable et fait la corvée comme de son vivant? Le grand seigneur, Ouni, Pa-hiri, reste grand seigneur; le misérable reste misérable, aux champs d'Osiris; son séjour seul est changé, non sa condition. Au Dahomey, comme en Egypte, chacun, au pays des ombres, conserve sa personnalité et les conditions habituelles de la vie ne sont pas modifiées.

Pour honorer les ancêtres et leur montrer que l'on conserve toujours leur souvenir, il paraît tout naturel de leur offrir tout ce dont on a besoin pendant la vie. Sur leurs tombeaux l'on sacrifie des animaux, on leur fait des envois de provisions; on leur présente des libations d'eau fraîche, des liqueurs, on dépose les mets les plus divers. Les âmes de tous ces êtres et de toutes ces choses, plumes, entrailles de poulet, farine de maïs, huile de palme, cauris, rejoignent les âmes des morts; les *yê* s'en nourrissent ou s'en parent. Ne semble-t-il pas que ce soit là un énoncé des précautions reçues chez les Egyptiens pour assurer le bonheur et la paix de leurs défunts?

Tout individu possède donc un *yê*, qui continue dans l'autre monde sa vie terrestre. Mais, en outre, après sa mort, il devient un *Vôdoun*,<sup>1</sup> c'est-à-dire «un être susceptible d'une action malfaisante sur les humains. Ceux-ci ont donc avan-

<sup>1</sup> Cf LE HÉRISSE, p. 160.

tage à se ménager la protection de celui-la. Et comment y parvenir mieux que par l'offrande de nombreux cadeaux dont il peut être fait usage dans l'autre monde». En sorte qu'ici encore le culte des morts s'explique par la croyance à la survie de l'ombre, la tendresse et la peur.

Les Dahoméens croient que les ancêtres décédés et les vòdoun protègent les vivants mais que, en retour, ceux-ci leur doivent une dévotion spéciale. Dès lors il y a la plus grande utilité à connaître le protecteur de chacun. A cet effet l'on consulte le sorcier. Le principe adopté est que les génies protecteurs ont toujours le sexe du protégé. En outre, à moins d'être des *vòdoun* d'un rang supérieur, leur action tutélaire ne peut s'étendre qu'à des parents qui prennent alors leurs noms, c'est à dire une partie de leur individualité. Il paraît vraisemblable que certains noms propres égyptiens, tels que *sonou ânkhou*, les frères vivent, *atef ânkhh*, le père vit, *deba-set*, remplace-la, *maut*, la mère, *ren-f ânkhh*, son nom vit, procèdent d'une idée analogue. Dans la vallée du Nil, comme au Dahomey, l'on avait, en effet, l'idée très nette d'une étroite solidarité entre les vivants et les morts. » Le fils est en constante union de pensée avec ses parents décédés. Tous les jours il leur parle et leur demande protection<sup>1</sup>. » S'il lui arrive malheur, c'est eux qu'il invoque; s'il a quelque joie, il les y associe en pensée.

Cette solidarité a des effets sociaux très importants pour l'histoire religieuse et qui rappellent certaines idées égyptiennes. Les ancêtres morts, qui continuent à s'occuper des affaires des vivants, sont nécessairement conservateurs et toute violation de l'ordre normal des choses leur est un sujet de scandale et parfois d'irritation. Lorsqu'un vivant de leur famille, ou même un étranger, attire leur attention par ses forfaits ou par son impiété, ils reviennent l'avertir ou le pu-

<sup>1</sup> Pour ceci et ce qui suit cf LE HÉRISSE pp. 98, 99.

nir, de mort quelquefois. Cette intervention ne procède d'aucun principe abstrait de morale ou de vertu. Elle résulte de l'application pure et simple d'une notion tout à fait empirique: de *l'usage* en matière d'éthique. C'est peut-être une idée plus juste et plus profonde, en tous cas plus humaine que l'idée de vertu ou de perfection morale que nous devons aux Grecs et aux Hébreux, et elle paraît très voisine de la *maït* égyptienne. Peut-être touchons-nous ici à l'humble origine des notions les plus abstraites sur la moralité.

Le culte des rois ou des chefs qui, de leur vivant, ont entrepris quelque expédition heureuse prend, comme de juste, un caractère plus exclusivement national.<sup>1</sup>

Bien qu'ils aient, à certains egards, des opinions fort semblables à celles des Egyptiens au sujet de la survie, les Dahoméens ne possèdent pas de *statues de doubles*. Mais l'on peut néanmoins constater l'existence de quelque chose d'analogue. Les mères des rois, les épouses chargées de perpétuer la descendance royale authentique, que l'on appelait *Kpodjito*, étaient, après leur mort, représentées par de vieilles femmes qui prenaient leurs titres, leurs privilèges et recevaient des offrandes des descendants du roi dont elles étaient censées être mères. Il en était de même pour les mères des hauts dignitaires. Ce sont là, me paraît-il des sortes de *statues de double* vivantes.

Mais il existe un cas où l'on a vraiment affaire à une statuette proprement dite. Lorsqu'une femme a des jumeaux, il est prescrit par les divinités tutélaires de jumeaux, les *zoun*, qui sont les quatre points cardinaux, de traiter ceux-ci toujours d'égale façon. Cette prescription est tellement bien observée que, si l'un des jumeaux vient à décéder en bas âge, sa mère porte, soit sur le dos, soit entre les seins, une petite statuette qui le représente et partage nécessairement l'existence du survivant.

<sup>1</sup> Cf LE HÉRISSE p. 101.

A l'origine de la dynastie dahoméenne la tribu, autochtone, croit-on, des Ghédévi coupait la tête des morts avant de les enterrer. Cet usage, qui fut abrogé par ordre du roi *Ouegbadja*, au XVII<sup>e</sup> Siècle, se retrouve chez les indigènes de la plus antique Egypte, à l'époque néolithique, semble-t-il, et il paraît que l'on y renonça pour des raisons religieuses. C'est du moins l'induction que l'on peut tirer du Chap. XLIII du

Livre des Morts: 

La mise en terre des défunts s'accompagne de certains rites, bris d'objet, tumulte, cris, qui, sous toutes les latitudes, servent à rendre publique la douleur humaine. Puis l'on procède à la toilette du mort; on le lave, on coupe ses ongles et ses cheveux; on enlève ses amulettes que l'on jette dans un carrefour, et la veillée funèbre est faite par une vieille femme, *l'Akou*, qui joue quelque rôle au cours de la cérémonie.

La mise au tombeau a lieu le soir, ce qui rappelle le  
Chap. I B du Livre des Morts

Cependant les porteurs chantent quelque hymne sauvage :  
 »La mort est victorieuse; elle a tiré sur cette maison; elle  
 va traverser cette palissade. Nous le redisons, elle est la  
 guerre victorieuse»<sup>1</sup>... Au moment de porter le mort au  
 tombeau, tout le monde s'écrie : «Chauve-souris, chauve-sou-  
 ris, nous allons sur ton perchoir». L'on jette alors de la  
 terre dans la tombe au son d'autres chants du même style,  
 et, au risque de m'attirer le reproche d'irrévérence, je dois  
 avouer que ces hymnes funèbres, traduits en Egyptien, ne

<sup>1</sup> Cf LE HÉRISSE p. 161.

<sup>2</sup> Cf LE HÉRISSE p. 167.

me paraîtraient pas moins étranges, pas moins déconcertants  
que certains passages fort nombreux du Livre des Pyramides.

Quelques jours après l'enterrement a lieu un service funèbre. Cette cérémonie est présidée par l'ami du mort; le fils du défunt y remplit également un office. Après quelques préliminaires, le fils aîné du mort «prend l'ami» par les bras, le conduit au tombeau, sur lequel on a édifié provisoirement une petite case ronde. — Voici la chambre de ton camarade, lui dit-il. — L'«ami» monte alors sur la case. Là, en présence de l'assistance, il égorge un cabri dont il embroche le tête au piquet de faite du toit.»<sup>1</sup> La journée s'achève après l'accomplissement d'autres rites qu'il serait trop long de rapporter. L'«ami» revient encore le lendemain, tue sur le tombeau un poulet, un canard, une pintade et un pigeon; puis «le *fils aîné* du défunt lui passe au cou des chapelets de cauris et, à son tour, égorge un bœlier».

Après le damage du tombeau, l'«ami» va s'asseoir sur le tabouret du mort dont il se fait apporter la pipe et les pagnes. Il demande également une de ses femmes, mais ceci pour la forme, car on doit lui répondre qu'elle est absente. S'adressant alors aux enfants de son ami disparu, il leur tient ce discours : «Je suis là pour remplacer votre père. N'oubliez jamais de me confier tous vos ennuis... Si vous n'avez pas suffisamment d'argent pour vous marier, ne craignez pas de m'en demander..., ne laissez jamais la case de votre père tomber en ruines». Puis, drapé dans son pagne, grave, il rentre chez lui.

Ces rites sont évidemment fort dissemblables de ceux pratiqués pour *l'ouverture de la Bouche*. Ils les rappellent, cependant. Car il est remarquable que, dans l'un et l'autre de ces services funèbres l'*ami* tient une place d'officiant. Le Page Renouf (*PSBA* T. XII p. 359) avait contesté que le

<sup>1</sup> Pour ceci ce qui suit Cf LE HÉRISSE p. 169 sqq.

*Samirou* du rituel de l'*ouap-ro* dût se traduire par ami. Nous voyons ici qu'en Afrique ce rôle de l'ami peut être normal. Au Dahomey comme en Egypte, aux côtés de l'ami apparaît le fils du mort, le *sa-f miri-f*. Cette comparaison me paraît avoir sur d'autres plus compliquées l'avantage d'être naturelle et de montrer qu'à des milliers d'années d'intervalle, des races qui changeaient peu ont pu conserver quelques éléments semblables.

Il n'entre nullement dans ma pensée de prétendre que le Dahomey soit une survivance de l'Egypte. Ce serait une affirmation dont le contrôle échapperait à l'histoire et qui nous est interdite. Ce serait aussi méconnaître les qualités supérieures auxquelles l'Egypte doit d'avoir rayonné sur le monde antique à l'aube des grandes civilisations. Plus adroit de ses mains que le Dahoméen, l'indigène de la vallée du Nil a su édifier des monuments durables qui ne le cèdent pour l'art qu'à ceux de la Grèce; statues, bas-reliefs, écriture, théologie, il a porté en tous ces domaines son minutieux esprit d'analyse et ses raffinements magiques. Mais il reste africain par l'idée qu'il se fait de l'homme, de la vie, de la mort, de l'âme, des dieux, de la magie, sacrifice, du pouvoir royal. Ce qui persiste au Dahomey, humble recette ou grossière cérémonie, devient dans l'Egypte thébaine médecine, religion, haute magie, rituel.

Aussi croyons-nous qu'une sérieuse connaissance des civilisations africaines serait indispensable à nos études. La culture classique, que nous recevons tous, et qui nous fournit (souvent à notre insu) les cadres métaphysiques nécessaires à toute pensée, prépare mal à comprendre l'Egypte. Les civilisations classiques sont, en effet, des civilisations supérieures, c'est-à-dire des civilisations simples. «Des hommes grossiers, écrivait Turgot, ne font rien de simple; il faut des hommes perfectionnés pour y arriver (loc. cit. p. 109)». Nous ne connaissons, en Grec ou en Latin, aucun texte, même magi-

que, qui vaille pour la complication des idées religieuses le fouillis des formules égyptiennes ou les chapitres les moins obscurs du livre des Pyramides ou du Livre des Morts. — Celui qui aborde ces textes sans autres connaissances que celles qu'assure la philologie classique se sent dépaycé. Ces dieux étranges aux têtes animales, ces noeuds de corde emblèmes et dispensateurs de vie ou de protection divine, ces conceptions bizarres au sujet de l'autre monde et des moyens d'y vivre en paix, ces rites puérils et compliqués, tels que *l'ouverture de la Bouche*, ces *guides de l'autre monde*, ces *chapitres à prononcer sur un coeur de cornaline*, cette invraisemblable cosmographie... tout lui paraît provenir d'une autre planète, où les sensations et la logique seraient assez peu semblables aux nôtres. Tel Louis XIV devant un Teniers, il dirait volontiers: «Otez de devant moi ces magots». —

Mieux préparés que nos aînés à l'accès de civilisations aussi éloignées de la nôtre, nous n'avons pas jusqu'ici obtenu les résultats féconds qui sont le fruit des comparaisons judicieuses. L'essai d'application du sémitisme à l'Egyptien s'explique, en définitive, beaucoup moins par la nature des choses que par celle de l'esprit humain. L'hébreu étant la langue classique des études orientales pour la plupart des occidentaux, parce que c'est la langue de la Bible, c'est de l'Hébreu que l'on a rapproché l'Egyptien. Les rapports historiques d'Israël et de l'Egypte ont paru légitimer des comparaisons certainement beaucoup trop intimes entre deux idiomes dont la syntaxe est si différente alors que, restreintes au seul vocabulaire, ces similitudes ne prouveront jamais rien. Faute de connaître l'Afrique, l'on s'évertue depuis quelques années à nous construire une Egypte sémitique, sans considérer que les ressemblances africaines sont infiniment plus nombreuses et d'une bien autre portée. C'est pourquoi il serait désirable que, dans tous les séminaires d'égyptologie, les études de grammaire et de traduction qui, jusqu'à ce jour,

constituent le plus clair de la science fussent complétées, élargies, vivifiées par un tableau d'ensemble des principales civilisations africaines. Ainsi l'Egyptien antique se trouverait replacé dans son milieu; ses usages, son écriture, ses amulettes, ses armes, ses locutions, ses métaphores seraient l'objet du plus frappant, du plus évident des commentaires, grâce à cette comparaison avec des frères plus humbles auxquels leur pays, leur climat, leur cerveau n'ont pas permis de s'élever à des conceptions plus parfaites.

*C. Autran.*

*Bibliothèque Egyptologique*, t. XXXV<sup>ème</sup>. E. LEFÉBURE, *Œuvres diverses*, tome deuxième, in 8° 490 p. Paris, Leroux, 1912.  
Prix: 16 fr.

Les articles et mémoires de Lefébure publiés en ce second volume ont été rédigés entre 1887 et 1896. Une lettre inédite sur les Tektana figure en outre en tête. La majeure partie de ce qui est republié aujourd'hui parut jadis dans les *Proceedings* ou les *Transactions* de la Société Biblique d'Archéologie, dans le «*Museon*» et dans «*Mélusine*». Il faut y ajouter un petit article (*Un des noms de la Royauté Septentrionale p. 321*) et une courte note «*sur le nom dieu Keb*» qui proviennent de la *Zeitschrift*, Les «*mélanges Harley*», le *Recueil de textes étranges* de Lanier et enfin les *Annales* de l'Ecole des Lettres d'Alger forment le reste.

Le morceau de résistance est constitué par le mémoire réimprimé de cette dernière publication sur les *Rites Egyptiens: construction et protection des Edifices. Première partie* (seule parue). Ce travail, de plus de cent pages, peut passer à bon droit pour une des meilleures œuvres de Lefébure. Son érudition, toujours aussi touffue, sortait moins qu'ailleurs du sujet; l'auteur, maintenu par les divisions matérielles plus impératives d'un sujet qui tenait déjà étroitement à l'archéologie, était mieux défendu contre la tentation qui l'entraînait si souvent de suivre à l'infini, en toutes leurs déductions possibles, les sujets divers se présentant à lui en cours de route, et finissait trop souvent par lui faire perdre entièrement de vue le but initial de ses recherches. En même temps, il se trouvait que dans un pareil traité, les textes lapidaires des sanctuaires gréco-romains abondaient dans l'appareil des références. C'étaient ceux que Lefébure excellait à traduire. Sans doute y

avait-il affinité réelle entre sa propre tournure d'esprit et celle des rédacteurs de ces textes, amoureux d'allusions mystiques, d'allitérations étymologiques, et de jeux de mots symboliques à triple sens. Toujours est-il que l'ensemble présente une solidité exceptionnelle, à laquelle contribuent beaucoup d'intéressants rapprochements avec les autres civilisations méditerranéennes, voire avec les diverses coutumes ou superstitions du monde entier.

Les recherches d'ordre historique ou chronologique entraînaient toujours Lefébure à des assimilations hasardeuses qu'il étayait d'une masse presque incroyable de références, sans avoir constaté jamais, après tant d'années cependant, que la tâche était vaine. Les essais de conciliation de l'histoire monumentale avec la légende manéthonienne lui prirent des heures de recherches ardues qu'il aurait certainement pu mieux employer, (cf. *sur les noms royaux de la XVIII<sup>e</sup> Dynastie* p. 349). De même, le problème insoluble de la période sothiaque sollicita également sa curiosité, sans que de tant de peine et d'ingéniosité dépensées, il reste mieux aujourd'hui que de l'admiration pour l'érudition de l'auteur. (Cf. *l'Epoque de Ramsès 2 fixée par l'ère d'Aseth* p. 423—470); admiration qui se mêle parfois d'un peu de fatigue à essayer de le suivre à travers les zigzags de son exposition, toujours prête à signaler en cours de route tout ce qu'elle aperçoit de curieux, de possible, ou de remarquable.

Bien différent est ce qui a trait à des points déterminés de la vie égyptienne, et on relira avec intérêt un article paru dans le *Museon* de 1893 sur le *Fou de Cour en Egypte* (p. 307—319). La fameuse question des Pygmées était loin d'avoir en ce temps là l'importance qu'elle a prise aujourd'hui en ethnologie, et si la bibliographie de Lefébure paraît bien incomplète en regard de celle qui a été réunie aujourd'hui, les rapprochements qu'il proposa alors ont le mérite d'avoir été parmi les premiers. Quant à la confusion entre les nains proprement dits et les «pygmées», elle était bien excusable il y a vingt ans.

On peut encore citer dans les petits articles aisés, où le

sujet, limitativement déterminé à l'avance par la force des choses, ne se prêtait pas à des digressions exagérées, une bonne petite étude intitulée *«une tradition africaine sur l'ivoire»* (p. 329—339). Elle est, je crois, le meilleur spécimen d'une série d'articles relativement assez nombreuse, et conçue sur le même modèle. Lefébure excellait en ce genre de petits traités, où il pouvait mettre à contribution — ainsi qu'en attestent au bas des pages les longues colonnes de citations — l'énorme dépouillement qu'il avait fait de la littérature classique, et d'une partie des auteurs ou du folk-lore de la Méditerranée Orientale, ainsi que des légendes populaires de la vieille Europe, de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

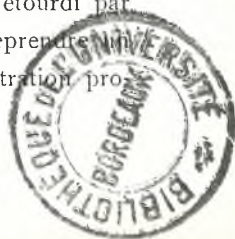
La proportion des articles consacrés aux religions de l'Egypte est de beaucoup la plus forte: elle peut se diviser en deux parties bien distinctes et de dimensions fort inégales. À la première se rattachent des notices ou de brefs articles de quelques pages, comme le *«Texte de l'Hypogée de Ramsès VI»*. Sur ce terrain, Lefébure a prouvé à maintes reprises qu'il savait s'attaquer à des textes parfois peu aisés et en proposer le premier une traduction dont le plus gros est demeuré assuré. Dans la seconde on rangera les études de caractère mythologique. Là, comme il était inévitable, Lefébure fut toujours victime de l'excès même de sa documentation, et de cette tournure d'esprit particulière qui lui faisait continuer, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les subtilités métaphysiques et les similitudes par allitérations élaborées jadis par les sacerdoces de l'Egypte finissante. Il renchérisait encore sur ces jeux d'esprit sacerdotaux, et y ajoutait tout ce qu'il notait ou croyait noter soit de ressemblances soit d'assimilations possibles parmi des civilisations ou des religions que l'Egypte avait ignorées. Rien ne peut mieux que son œuvre nous donner l'idée de ce que seraient devenues les spéculations des prêtres égyptiens, si leur religion avait duré encore une dizaine de siècles et était entré en contact avec les légendes ou les mythes de l'Europe, et avec ceux de l'Inde ou de l'Extrême-Orient. C'est ainsi que les déductions tirées des noms propres, par exemple, ame-

naient Lefébure à retrouver dans «Chem» et «Atoum» le souvenir de Cham et d'Adam (*le Cham et l'Adam Egyptiens*, p. 5, 21). Il établissait parfois aussi par des procédés iconographiques les mêmes enchainements que par la linguistique, ce qui l'amenait par exemple, à trouver une preuve de l'ancienneté des relations de l'Egypte et de la Chaldée dans la ressemblance de Gilgamès avec Bisou (p. 401 *Le culte du feu dans l'Inde et en Egypte*). Le procédé général se manifeste avec tous ses inconvénients dans son «*Lièvre dans la Mythologie*», où l'auteur reprendra pour son compte, en les aggravant, les jeux d'esprit qui charmèrent les rédacteurs des textes d'Edfou ou de Dendérah. On sait à quel point ils contribuèrent à nous rendre difficile la tâche de démêler les formations originales du panthéon égyptien, et cette tâche serait sans doute impossible à entreprendre, si nous n'avions pas, par grande chance, les textes du Premier Empire Thébain ou ceux des Memphites. Tout ce que l'Egypte gréco-romaine avait réussi à accumuler d'obscurités ingénieuses et d'allitérations mythologiques sur Ouôn et Ouônit, sur leurs dédoublements, sur la confusion avec Ouôn-Nofir, sur les âmes d'Osiris, sur l'Osiris-Lune, le lièvre lunaire, le lièvre-Osiris — et j'en passe — tout est repris et compliqué à plaisir. Et l'on comprend, à la lecture de dix articles rédigés sur ce modèle, comment Lefébure pouvait étonner ses auditeurs, les charmer quelquefois, et les remplir d'admiration toujours pour tout ce qu'il savait; mais pourquoi aussi il ne suscita chez aucun d'eux la vocation de se consacrer à l'étude des religions de l'Egypte. Pour qui même est de la partie, et sait se raccrocher çà et là au secours d'un texte connu ou d'un fait notoire, il se sent presque découragé de ne voir jamais où on veut le mener. Et c'est l'impression finale qui se dégage à la relecture de certaines compositions du type des *Etudes sur Abydos* (p. 239.), 307, dont les mille conclusions contradictoires se devinent tour-à-tour un moment à chaque alinéa pour s'évanouir une à une, et ne plus laisser à l'esprit que le cliquetis confus de je ne sais combien de remarques et d'hypo-

thèses, d'où il résulte qui «tout est dans tout» et que l'on peut tirer des textes égyptiens tout ce que l'on veut. Et s'il est impossible, dans des sujets aussi fluides que les études du domaine religieux, de faire comprendre au lecteur en quoi consiste avec précision le vice initial de cette méthode d'enquête, on peut mieux le saisir dans le domaine historique, où le contrôle devient plus aisé. Je n'en proposerai pour exemple que la façon dont Lefébure arrivait à établir que Khou-ni-Atonou avait été une femme (*Sur différents mots et noms égyptiens* p. 233 ff.).

Une fois lancée en cette voie, son argumentation courait sans limite — et trop souvent sans direction — à travers les rapprochements hypothétiques ou les étymologies dont le principal défaut technique, entre beaucoup d'autres, était que décomposant les mots en racines bilitères, il devenait on ne peut plus aisé d'y trouver tous les sens possibles, avec une langue dont la système graphique est ce que l'on sait. Ou bien, par un autre

procédé, si Lefébure trouvait, par exemple, que le  a le sens de «se tenir debout» (p. 396), il en tirait que l'animal rampant qui se dresse soudain, *arar-t*, l'uræus, devait sembler l'«être vivant par excellence». Ceci l'amenait au changement de peau des ophiétiens, qui conduit à l'idée de rajeunissement . . . . Ou bien la flamme est similaire des idées de voracité, de colère; elle est un être «avide ou édenté» (sic): et Lefébure de reprendre l'assimilation de Goodwin entre le nom de la flamme *nes*, *neser* et la langue *nes*. On passe de là à l'assimilation de la flamme aux félins, dont le nom *ma* signifie lumière, quand ce n'est pas *djain* (le dévorant), ou *ar*, évident rapprochement avec l'idée de «surgir» du nom de l'uræus . . . . Il y en a ainsi de suite plus de vingt pages de suite, et ce que je viens de citer n'est que le plus clair et le plus cohésif de l'argumentation. On court, on bondit ainsi à perte d'haleine, sans que l'esprit, tout étourdi par cette grêle de faits et d'homonymies, puisse se reprendre un moment, s'arrêter sur une certitude que la démonstration pro-



gresse, sans qu'il y ait, au moins de temps en temps, une articulation du raisonnement où on puisse prendre un moment de repos.

Jamais mieux qu'à présent, grâce à cette réunion en volume d'articles jusqu'ici dispersés, n'apparut ainsi l'ensemble de qualités et de défauts qui font de l'œuvre de Lefébure quelque chose de si fort à part dans la bibliothèque égyptologique. Et cette marque caractéristique, elle apparaît naturellement mieux encore qu'au tome I<sup>er</sup>, à mesure que les' années, en passant, accentuaient les tendances encore latentes au début et renforçaient le stock de notes et de documentations surabondantes dont Lefébure usait sans retenue dès qu'il écrivait. À relire d'affilée ces articles hier encore épars en dix collections, j'ai ressenti plus encore qu'auparavant la tristesse que l'on éprouve toujours à voir gaspiller sans profit trop de merveilleuses ressources. Que n'aurait fait Lefébure, s'il avait eu pour le maintenir, la vigilance ou la tutelle scientifique d'un Chabas ou d'un Rougé? De quelle utilité n'eussent pas été, au service d'une méthode fermement disciplinée, tous ces trésors de connaissances si diverses qui, d'érudition désordonnée, seraient devenus rapprochements solidement classés et tout pleins de déductions fécondes. Mais trop loin de France, et trop livré surtout à ces propres forces, ce fut le folk-lore qui le séduisit et domina toute sa façon de raisonner. Il n'était peut-être pas au monde de science plus dangereuse pour un tel esprit. Il est aisé d'imaginer ce que pouvait produire la combinaison des modes d'investigation ou rapprochements des folkloristes avec l'amas des textes religieux de la vieille Egypte.

*George Foucart.*